المركز القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة

جون سيرل

العقل واللغة والمجتمع

الفلسفة فى العالم الواقعى

ترجمة وتقديم

صلاح إسماعيل

1812



كيف يعمل العقل ؟ وكيف تعمل اللغة ؟ وكيف يبدع العقل واقعًا اجتماعيًا؟

فى هذا الكتاب إجابات عن هذه الأسئلة من خلال التحليل الفلسفى لطبيعة العقل واللغة والمجتمع، وبيان ارتباط هذه الموضوعات فى رؤية كلية. وفيه أيضًا دفاع عن العقلانية وعن رؤية ميتافيزيقية معينة وهجوم على التفكيكية والنسبية وما بعد الحداثة. وقال عنه النقاد إنه حدث عظيم يؤكد مكانة سيرل كواحد من الفلاسفة العظماء فى عصرنا.

تصميم الغلاف: نادية كشك

العقل واللغة والمجتمع

الفلسفة فى العالم الواقعى

المركز القومى للترجمة
تأسس فى أكتوبر ٢٠٠٦ بإشراف: جابر عصفور

إشراف: فيصل يونس

- العدد: 1812
- العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة فى العالم الواقعى
- جون سيرل
- صلاح إسماعيل
- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب:
Mind, Language & Society:
Philosophy in the Real world
By: John R. Searle

شارع الجبلاية بالأوبرا – الجزيرة – القاهرة. ت: ٢٧٣٥٤٥٢٤ – ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس: ٢٧٣٥٤٥٥٤
El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.
E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524- 27354526 Fax: 27354554

العقل واللغة والمجتمع

الفلسفة فى العالم الواقعى

تأليف: جون سيرل

ترجمة وتقديم: صلاح إسماعيل



2011

سيرل، جون.
العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة فى العالم الواقعى/ تأليف: جون سيرل؛ ترجمة وتقديم: صلاح إسماعيل . ـ القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠١١.
٢٢٠ص ؛ ٢٤سم . ـ (المشروع القومى للترجمة)
تدمك ٨ ٨٨٦ ٤٢١ ٩٧٧ ٩٧٨
١ ـ الفلسفة الحديثة.
أ ـ إسماعيل، صلاح. (مترجم ومقدم)
رقم الإيداع بدار الكتب ٩٨٦١/ ٢٠١١
I. S. B. N 978 - 977 - 421 -886 - 8
ديوى ١٩٠

المحتويات

تصدير

"هناك مشكلة واحدة أساسية شغلتني منذ أن بدأت العمل في الفلسفة عند منتصف القرن العشرين تقريبًا، وهي: كيف يمكن أن نملك تقريرًا موحدًا ومقنعًا من الناحية النظرية عن أنفسنا وعلاقاتنا بالناس الآخرين وبالعالم الطبيعي؟ كيف نستطيع أن نقبل تصورنا القائم على الحس المشترك عن أنفسنا بوصفنا فاعلين أصحاب وعي، وحرية، وعقول، وننجز فعلاً كلاميًا، وتكشف أفعالنا عن عقلانية، في عالم نعتقد أنه مؤلف كلية من ذرات فيزيائية في مجال من القوة، وهي ذرات لا حياة فيها، ولا وعي، ولاعقل لها، ولا معنى، وصامتة؟ وبعبارة موجزة، كيف نجعل تصورنا عن أنفسنا متسقًا ومتماسكًا تمامًا مع تقرير عن العالم نحصل عليه من العلوم الطبيعية، وبخاصة الفيزياء، والكيمياء والأحياء؟ والأسئلة التي شغلتني إلى أبعد الحدود ـ ما الفعل الكلامي؟ ما الوعي؟ ما القصدية؟ ما المجتمع؟ ما العقلانية؟ ـ انصبت كلها بطريقة أو بأخرى على هذه المشكلة. وأظن أن هذه المشكلة، أو فئة المشكلات، هي المشكلة المهمة في الفلسفة".

John R. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p.1.

مقدمة المترجم

ثلاثية سيرل: العقل واللغة والمجتمع

عندما بدأت عملى فى فلسفة اللغة منذ ربع قرن مضى، انتبهت إلى جهود الفيلسوف الأمريكى جون سيرل (١٩٣٢ -) فى هذا المجال، ومنذ ذلك الحين وأنا أتابع إنتاجه الخصب، فلم يكفه أن يخرج لنا فى السبعينيات فلسفة لغوية تركز على المعنى وأفعال الكلام، بل طفق منذ ذلك الحين يلفت أنظارنا إلى دراسة العقل التى ترد الاعتبار لمفاهيم مثل الوعى والقصدية كانت النزعات المادية قد استبعدتها من الفلسفة وعلم النفس. وفى أواخر القرن العشرين، قدم نظرية أصيلة حول المؤسسات، وأعاد إحياء مناقشة أنطولوجيا الواقع الاجتماعى. وفى مطلع القرن الحالى قدم دراسات عميقة فى العقلانية وحرية الإرادة. وأنت ترى إذن أن إسهامات سيرل تأتى فى ثلاثة مجالات هى فلسفة اللغة وفلسفة العقل وفلسفة المجتمع كما يفضل أن يسميها. وترتبط أفكار سيرل فى هذه المجالات بعلوم أخرى؛ ففى فلسفة اللغة تتصل نظرياته بعلم اللغة بعامة، وعلم الدلالة، وعلم الاستعمال، وأفعال الكلام بخاصة، وفى فلسفة العقل ترتبط أفكاره بالعلم المعرفى والذكاء الاصطناعى وعلم النفس وعلم الأحياء العصبى، وفى فلسفة المجتمع تتصل أفكاره بعلم الاجتماع وعلم السياسة.

وأخص ما تمتاز به فلسفة سيرل، رغم كونه فيلسوفًا تحليليًا، هو أنها تحاول أن تجمع هذه المجالات الفلسفية وتركبها فى رؤية كلية شاملة، وهو ما يسعى إلى تقديمه فى هذا الكتاب. وقبل أن أحدثك عن هذه الرؤية الكلية، ويحدثك هو عن أن الذى بين يديك "كتاب تركيبى يقوم به فيلسوف تحليلى"، أرى من الخير أن أقدم لك طرفًا من حياة هذا الفيلسوف وتطوره الفكرى.

١ ـ سيرة فيلسوف

ولد جون روجرز سيرل John R. Searle في الحادى والثلاثين من يوليو عام ١٩٣٢ فى دنفر Denver بولاية كولريدو Colorado . ونشأ بين أبوين قاما على تربيته أحسن التربية والعناية به أشد العناية، فكان والده مهندسًا كهربائيًا، وكانت أمه طبيبة، وعاش معهما فى دنفر حتى بلغ الثانية عشر عامًا.

ولم تكد الحرب العالمية الثانية ترسل نذرها إلى الأرض، حتى أخذ الأمريكيون يتفرقون هنا وهناك فى أنحاء الولايات المتحدة. ولم يكن غريبًا أن ترحل أسرة سيرل إلى عدة أماكن، فانتقلت بين نيويورك ونيوجرسى ووسكونسن. وفى نيويورك التحق سيرل بمدرسة خاصة هى المدرسة التجريبية التى كانت تديرها جامعة كولومبيا، وكانت معروفة بمستواها العلمى والتربوى الرفيع. وفى هذه المدرسة عاش سيرل جوًا فكريًا ممتازًا ترك أعظم الأثر فى تكوينه العقلى. ففيها عشق المعرفة، وفيها تفتحت أمامه أبوابًا رحبة من الثقافة، وفيها وجدت أفكار المعلمين وتوجيهاتهم انطباعها الصافى فى مرآة عقله. غير أن القدر لم يمهله كثيرًا لينعم بذلك؛ إذ أصيبت أمه بالعدوى من أحد مرضاها، وماتت فى اليوم الذى ألقيت فيه القنبلة الذرية على هيروشيما، وكان وقتها قد جاوز الثالثة عشر عامًا.

أنفق سيرل ثلاث سنوات فى جامعة وسكونسن، وقبل أن ينهى دراسته بها حصل على منحة رودز الدراسية من جامعة أكسفورد. وهنالك أخبروه أنه يتعين عليه أن يبدأ الطريق من أوله، وبدأ الدراسة بها فى خريف عام ١٩٥٢، واختار موضوع التخصص مجموعة تضم "الفلسفة، والسياسة، والاقتصاد". وقبل أن يشد رحاله إلى أكسفورد كان يحس شيئًا من محبة الفلسفة، غير أن حب الأدب كاد أن يشغل كل عقله وقلبه ويملأ ذوقه نشوة وإعجابًا، ذلك أن الفلسفة بدت له صعبة الفهم فى كثير من جوانبها، ومتى كانت الفلسفة فى متناول الناشئة؟ فلم يدرك الهدف الذى كان يطمح إليه ليبنتز وسبينوزا، مثلاً، من كتاباتهما. وعندما استهل الدراسة فى أكسفورد انفتح أمامه عالم جديد من النشوة العقلية ليس لها حدود، كأنما قلب صفحة من حياته وبدأ صفحات أخرى، وتجلت عنايته الحقة

بالفلسفة. وكيف لا؟ وقد التقى هناك بثلاثة من أبرز فلاسفة أكسفورد وهم جون أوستن J. L. Austin (١٩١١ ـ ١٩٦٠) و جلبرت رايل Gilbert Ryle (١٩٠٠ ـ ١٩٧٦) و بيتر ستراوسون P.F. Strawson (١٩١٩ـ ٢٠٠٦). وكان من بين الطلاب النابهين فى ذلك الوقت، الذين صاروا فلاسفة ذاعت شهرتهم فيما بعد الفيلسوف الكندى تشارلز تايلور Charles Taylor (١٩٣١ ـ) والفيلسوف الإنجليزى ديفيد فيجنس David Wiggins (١٩٣٣ ـ).

وفى السنة الثانية فى أكسفورد، ذهب سيرل إلى محاضرات أوستن، وكانت تدور حول أفعال الكلام speech acts. ولكنه لم ينفعل لها، وإنما بدت له مضجرة إلى درجة أنه لم يستطع معها صبرًا، وسرعان ما توقف عن حضورها. وبدت له مملة حتى أنه لم يخطر بباله وقتئذ أن موضوعها سيكون يومًا مجال اختصاصه المهم، وسيكون مجال إسهامه البارز فى فلسفة اللغة. ولعل السبب فى أن هذه المحاضرات أثارت فى نفسه الملل والضجر، هو عناية أوستن البالغة بالتفاصيل الدقيقة الخاصة بالأفعال الإنجليزية.

ولم يقابل سيرل فتجنشتين أبدًا، وكيف يلقاه وقد كان فتجنشتين فى كمبردج، وتوفى عام ١٩٥١، ولم يكن سيرل قد وصل إلى إنجلترا حتى عام ١٩٥٢. والرأى الشائع أن فتجنشتين المتأخر وأوستن يقتسمان افتراضات متشابهة ويجمعهما موقف مشترك إزاء وظيفة الفلسفة وكيفية حل مشكلاتها. غير أن سيرل يرى أن التشابهات بينهما هى "تشابهات العائلة" على حد تعبير فتجنشتين. ولكن أسلوب أوستن فى الفلسفة يتعارض تعارضًا شديدًا مع أسلوب فتجنشتين؛ فتجنشتين غامض ومبهم فى غالب الأمر، ويتحدث بأسلوب متشامخ، أما أوستن فواضح ودقيق.

ولكن الفكرة الغريبة التى كان أوستن يحرص على أن يلقيها فى روع سيرل ويغرسها فى عقله هى أن فلسفة فتجنشتين برمتها يمكن التماسها فى فلسفة مور. "والأمر غير المعقول إلى حد بعيد الذى كنت أسمعه من أوستن عن فتجنشتين هو أن فتجنشتين كله فى مور".[1] وهذه الفكرة تجافى الحق وتجانب الصواب وننكرها أشد الإنكار؛ لأنه لا يوجد باحث منصف أقرب إلى القصد

والاعتدال ينكر أن فتجنشتين مبدع مجدد، وأنه طبع جانبًا كبيرًا من فلسفة القرن العشرين بطابعه الخاص. ناهيك عن أن مور نفسه اعترف بنبوغ فتجنشتين وعبقريته حتى عندما كان فتجنشتين طالبًا يجلس بين يديه فى كمبردج، شعر مور أن هذا الطالب أبرع منه فى الفلسفة، وأنه أكثر منه عمقًا وأنفذ منه بصيرة فيما ينبغى أن يكون عليه البحث الفلسفى. وربما يكون الميل أو المزاج الفلسفى هو الذى دفع أوستن إلى الإعجاب بمور؛ فأوستن دقيق وحذر مثلما كان مور دقيقًا وحذرًا، وأوستن كان يطمح إلى قول الحقيقة بوضوح واعتدال مثلما فعل مور أيضًا. وتعود أصول أوستن الفلسفية إلى بريتشارد، وكوك ولسون، ومور، ورسل. وتأثير رسل فى مور واضح مثل تأثير مور فى رسل. وتأثير مور فى أوستن واضح أيضًا. ولم يتعلم أوستن من فتجنشتين شيئًا يذكر، ولم يتعلم فتجنشتين من أوستن شيئًا أيضًا. ولعل الفيلسوف الذى كان قريبًا إلى فتجنشتين هو جلبرت رايل، فكان أقرب إلى فتجنشتين من قربه إلى أوستن.

ويلخص سيرل الاختلاف بين فتجنشتين و أوستن بقوله: "أكبر الظن أن فتجنشتين اعتقد بالفعل أن الهدف من فحص اللغة العادية هو حل المشكلات الفلسفية التقليدية، واعتقد أنه إذا أدركت كيفية ممارسة اللعبة اللغوية، فلن تميل كثيرًا إلى نتيجة شكية. ولكن أوستن أراد أن يمضى إلى الخطوة التالية؛ إذ اعتقد أن اللغة العادية فاتنة بوصفها مجالاً للبحث فى ذاتها. وعندما نمارس نظرية أفعال الكلام لا نحاول حل المشكلات الفلسفية، وإنما نحاول بالأحرى أن نبدع فرعًا جديدًا فى الفلسفة".(٢)

أما عن تأثير أوستن فى سيرل فقد كان عظيمًا وقويًا وبالغًا جدًا. وفى غير موضع من كتاباته يكشف سيرل عن هذا التأثير ولسان حاله يقول إننى مهما بلغت من القول، فلن أسرف فيما أنا مدين به لهذا الفيلسوف من الناحيتين العلمية والشخصية على حد سواء. " لقد أثر أوستن فىَّ تأثيرًا أعظم بكثير مما أدركته. قدمنى إلى زوجتى (داجمار فى مكتبه عام ١٩٥٦ وكانت قادمة من استراليا). ومنحنى وظيفتى الأولى فى بركلى، ونفخ من روحه فى كتابى الأول (أفعال الكلام). وعندما كان على قيد الحياة لم أعتبر نفسى أبدًا تابعًا له بأى

معنى. واعتقدت أننى أستطيع أن أتفوق عليه فى الحجة. واعتقدت أن الشخص الذى أعجبت به أكثر هو بيتر ستراوسون. ولكننى أدرك الآن أن أوستن أثر فى حياتى كلها أعظم الأثر".(٢)

وقضى سيرل فى أكسفورد سبع سنوات، حصل خلالها على البكالوريوس عام ١٩٥٥، والدكتوراه عام ١٩٥٩، وتناولت أطروحته نظرية الأوصاف وأسماء الأعلام theory of descriptions and proper names وعالجت نظرية أفعال الكلام معالجة ابتدائية مقاربة. وفى عام ١٩٥٩ عاد سيرل إلى جامعة كاليفورنيا، بركلى ليرتقى فيها حتى حصل على الأستاذية سنة ١٩٦٧، ولا يزال يعمل بها حتى كتابة هذه السطور. والمتأمل فى سيرته الفكرية يجد أنه حصل على عدد ضخم من درجات الدكتوراه الفخرية، والجوائز العلمية، وزمالة أشهر وأعرق أكاديميات العلوم والفنون والآداب فى أمريكا وخارجها، وعمل أستاذًا زائرًا فى معظم جامعات العالم، وترجمت أعماله إلى ما يزيد على عشرين لغة.

وسيرل معلم من طراز رفيع، وليس أدل على ذلك من أن جامعته قد منحته جائزة التدريس المتميز فى عام ١٩٩٩. واختارته مجلات علمية رفيعة المستوى ليكون ضمن الهيئة الاستشارية لها مثل مجلة "علم اللغة والفلسفة" و "الفلسفة والذكاء الاصطناعى" و"مجلة دراسات الوعى" و "مجلة البحث اللغوى النفسى" وغيرها. وألقى ما يزيد على ثلاثمائة محاضرة أمام صفوة العقول فى جامعات أمريكا، وكندا، وإنجلترا، وألمانيا، وفرنسا، وبلجيكا، وهولندا، والنرويج، والسويد، والدانمارك، وفنلندا، والمجر، وسويسرا، وإيطاليا، وإسبانيا، والبرتغال، والهند، والمكسيك، والبرازيل، والأرجنتين، وشيلى، واليابان، وكوريا، والصين، وأستراليا، وروسيا. وعقد لمناقشة فلسفته ما يقرب من عشر ندوات دولية.

والذين يطالعون مؤلفات سيرل يتفقون على أنها مكتوبة بلغة صافية العبارة، مستقيمة البناء، واضحة الدلالة، وهى فوق كل هذا تجمع بين الرقة والرصانة وبين العذوبة والجزالة، وبين طرافة الأفكار وجدة النظريات. ولا عجب بعد ذلك أن يسلكه النقاد فى القلة الأفذاذ من فلاسفة عصرنا. وسوف أورد فيما يلى قائمة بكتب سيرل فقط، أما مقالاته وردوده على نقاده وما أكثرها، فيمكن

الاطلاع عليها فى قائمة مؤلفاته المرتبة زمنيًا فى نهاية كتابى "فلسفة العقل: دراسة فى فلسفة جون سيرل":

١ ـ أفعال الكلام: مقال فى فلسفة اللغة، عام ١٩٦٩.

٢ ـ حرب الحرم الجامعى، عام ١٩٧١.

٣ ـ التعبير والمعنى: دراسات فى نظرية أفعال الكلام، عام ١٩٧٩.

٤ ـ القصدية: مقال فى فلسفة العقل، عام ١٩٨٣.

٥ ـ العقول والأمخاخ والعلم، عام ١٩٨٤.

٦ ـ أسس المنطق المتضمن فى الكلام (بالاشتراك مع دانيال فندرفكن)، عام ١٩٨٥.

٧ ـ إعادة اكتشاف العقل، عام ١٩٩٢.

٨ ـ بنية الواقع الاجتماعى، عام ١٩٩٥.

٩ ـ لغز الوعى، عام ١٩٩٧.

١٠ ـ العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة فى العالم الواقعى، عام ١٩٩٨.

١١ ـ العقلانية فى الفعل، عام ٢٠٠١.

١٢ ـ الوعى واللغة، عام ٢٠٠٢.

١٣ ـ العقل: مقدمة موجزة، عام ٢٠٠٤.

١٤ ـ الحرية وعلم الأحياء العصبى: تأملات فى حرية الإرادة، واللغة، والقوة السياسية، عام ٢٠٠٧.

١٥ ـ فلسفة فى قرن جديد: مقالات مختارة، عام ٢٠٠٨.

١٦ ـ صنع العالم الاجتماعى: بنية الحضارة الإنسانية، عام ٢٠١٠.

٢ ـ سيرل فى سياق الفلسفة التحليلية

أرأيت كيف تشكلت عقلية سيرل فى السنوات السبع التى قضاها فى أكسفورد، وكيف ألهم أوستن فيلسوفنا سيرل أصول أفكار كتابه الأول "أفعال

الكلام" فى أكسفورد أيضًا، وكيف اكتسب سيرل من فلاسفة أكسفورد السمات الأساسية التى تميز تفكيره ويقتسمها مع غيره من الفلاسفة التحليليين المعاصرين.

وأخص ما نلاحظه فى الفلسفة التحليلية أنها تمتاز بجملة من الخصائص تميزها من المدارس الأخرى فى الفلسفة المعاصرة. أولاً، فكرة مركزية اللغة بالنسبة للفلسفة؛ إذ يعتقد الفلاسفة التحليليون أن قضايا الفلسفة يمكن فهمها فهمًا جيدًا عن طريق العناية باللغة. وهذا الاتجاه نحو الاهتمام باللغة أصبح يسمى فى العرف الفلسفى "التحول اللغوى" linguistic turn وهو أصدق ما توصف به الفلسفة التحليلية وتعرف فى كلمتين. ثانيًا، الاعتماد على المنهج التحليلى سواء اتخذ هذا المنهج صورة التحليل المنطقى أو التحليل اللغوى. ثالثًا، احترام نتائج العلم والحقائق التى يسلم بها الحس المشترك، وأخذها بعين الاعتبار عند معالجة المشكلات الفلسفية.

وتعود أصول الفلسفة التحليلية إلى كتابات جوتلوب فريجه Gottlob Frege (١٨٤٨ ـ ١٩٢٥) و برتراند رسل Bertrand Russell (١٨٧٢ ـ ١٩٧٩) وجورج مور G. E. Moor (١٨٧٣ ـ ١٩٥٨) و لودفيج فتجنشتين Ludwig Wittgenstein (١٨٩٨ ـ ١٩٥١). ويظهر الفلاسفة التحليليون جميعًا احترامًا وإجلالاً خاصًا لفريجه الذى ينظرون إليه على أنه الأب المؤسس للفلسفة التحليلية. يقول أنتونى كينى فى كتابه "فريجه": "إذا كانت الفلسفة التحليلية قد ولدت عندما حدث التحول اللغوى، فإن ولادتها لابد من أن تؤرخ بنشر كتاب فريجه "أسس الحساب" عام ١٨٨٤ عندما قرر أن الطريق إلى بحث طبيعة العدد هو تحليل الجمل التى تظهر فيها الأعداد".(٤)

وبعد أن قرر سيرل أن أبسط طريق لوصف الفلسفة التحليلية هو القول إنها تعنى فى المقام الأول بتحليل المعنى، نراه يرد أصول هذه الفلسفة إلى أبعد من فريجه. "يستطيع المرء أن ينظر أيضًا إلى الفلسفة التحليلية بوصفها السليل الطبيعى للتجريبيين الإنجليز المشهورين لوك وباركلى وهيوم، وللفلسفة الترنسندنتالية transcendental عند كانط... ويمكن أن نلخص أفضل تلخيص

أصول الفلسفة التحليلية الحديثة بالقول إنها ظهرت إلى حيز الوجود عندما ارتبط التقليد التجريبى فى الإبستمولوجيا، بالإضافة إلى المشروع الأساسى foundationalist عند كانط، بمناهج التحليل المنطقى والنظريات الفلسفية التى ابتكرها جوتلوب فريجه فى أواخر القرن التاسع عشر".(٥)

رغم أن سيرل قد اشترك مع غيره من الفلاسفة التحليليين من أبناء جيله، فإنه قد ميز نفسه من هؤلاء الفلاسفة فى العقود اللاحقة بمجموعة من الطرق المهمة:(٦)

١ ـ على حين ظل ينظر إلى اللغة باعتبارها أساسية للاهتمامات الفلسفية، أصبح ينظر إلى اللغة ذاتها فى مقابل خلفية من القدرات البيولوجية العصبية والنفسية للكائنات البشرية، التى تدعم أساس قدراتنا بوصفنا كائنات تستعمل اللغة.

٢ ـ اعتنق موقفًا سلبيًا فيما يتعلق بدور الإبستمولوجيا فى الفلسفة المعاصرة.

٣ ـ اقتحم بشجاعة منطقة لم يستكشفها فلاسفة التحليل وهى محاولة بناء ما يمكن الإشارة إليه على أنه نظرية فلسفية كلية.

٤ ـ نظر بعين الاعتبار إلى الحس المشترك ونتائج العلم الحديث بوصفها رخصة للحديث بحرية ضد أنواع متباينة من اللغو الفكرى داخل الفلسفة وخارجها على حد سواء.

والشىء الذى ليس فيه شك هو أن العناية بالاستعمال اللغوى- وبخاصة الكلمات الفلسفية المحورية ـ تؤدى دورًا أساسيًا فى مناقشة مشكلات الفلسفة. ولكن سيرل لم يجعل العناية باستعمال الكلمات هو الطريق الأوحد الذى يتعين على الفيلسوف أن يسلكه لمعالجة القضايا الفلسفية. صحيح أنه يمارس الفلسفة بوصفها تحليلاً مفهوميًا conceptual analysis، وأنه تأثر بمنهج التحليل اللغوى فى أكسفورد، لكن دراسته للغة فى رائعته الأولى "أفعال الكلام" كانت بمثابة خطوة أولى فى رحلة طويلة لا تزيد اللغة عن أن تكون معلمًا واحدًا من معالمها، ومعالمها الأخرى هى الوعى، والقصدية، ونقد الذكاء الاصطناعى، والواقع الاجتماعى والمؤسسة الاجتماعية، والعقلانية، وحرية الإرادة.

وليس أدل على صحة ما نقول من أن سيرل استهل كتابه "أفعال الكلام" بالتأكيد على أنه يمارس فلسفة اللغة philosophy of language وليس الفلسفة اللغوية linguistic philosophy. والفلسفة اللغوية "منهج" فلسفي يصطنعه الفيلسوف بغية حل المشكلات الفلسفية التقليدية عن طريق العناية بالطريقة التى تستخدم بها كلمات فلسفية مهمة. أما فلسفة اللغة فهى "موضوع" من موضوعات الفلسفة، وهى محاولة لتقديم أوصاف تنويرية فلسفيًا لبعض الملامح العامة فى اللغة مثل الإشارة والصدق والمعنى والضرورة".(٧)

على أن هناك سمة أخرى تتسم بها فلسفة سيرل دون كثير من التحليليين ألا وهى تراجع دور الإبستمولوجيا فى البحث الفلسفى. ليست المشكلة عند سيرل هى: كيف تكون المعرفة ممكنة؟ وما الذى يمكن أن نعرفه؟ وإنما المشكلة كيف نحلل العقل؟ وكيف نفهم الوعى والقصدية؟ كان ديكارت ينظر إلى نظرية المعرفة على أنها أساس الفلسفة، وتابعه كثير من الفلاسفة فى القول إن الوجود الحقيقى للمعرفة يمثل مشكلة تتطلب حلاً. وجاء الحل الديكارتى من خلال رحلة البحث عن اليقين وتأسيس المعارف والعلوم على أساس قوى متين. ومع سيرل لم تعد الصدارة للإبستمولوجيا، وإنما لفلسفة العقل التى ينظر إليها باعتبارها فلسفة أولى first philosophy، بمعنى أن الموضوعات المرتبطة باللغة، والمعرفة، والأخلاق، والاجتماع، والعقلانية، وحرية الإرادة ونحو ذلك، تفهم كأحسن ما يكون الفهم عن طريق فهم الظواهر العقلية. ولم يكن غريبًا إذن أن يرى سيرل أن إمكانية المعرفة وتسويغها لا تمثل مشكلة كبيرة وملحة هذه الأيام، وسر ذلك أننا نملك فى الوقت الحالى مخزونًا ضخمًا وفيرًا من الحقائق حول جميع جوانب الواقع، وأن هذا المخزون المعرفى يزداد يومًا بعد يوم أو قل ساعة إثر ساعة. وهكذا لو نظرنا إلى الحقائق التى جاء بها العلم والحقائق التى يتمسك بها الحس المشترك، ثم تساءلنا بعد ذلك: هل المعرفة ممكنة؟ كنا فى رأى سيرل نسأل سؤالاً غير مشروع أو فات أوانه. ومع ذلك لا يزال بعض الفلاسفة يدافعون عن النزعة الشكية فى الإبستمولوجيا هذه الأيام!

إن هذا المخزون المعرفى الضخم هو الذى أتاح لسيرل أن يبنى نظرية موحدة فى العقل واللغة والمجتمع، مستعينًا فى ذلك بأنواع مختلفة من المعرفة التى تقدمها فروع من العلم ينفصل بعضها عن بعض أحيانًا، ويترابط بعضها مع بعض أحيانًا أخرى. وهنا تظهر سمة أخرى امتاز بها سيرل من الفلاسفة التحليليين المعاصرين وهى رسم "صورة فلسفية كبيرة" أو "نظرية عامة". إن الفلسفة التحليلية تشجع أنصارها على التركيز على موضوع فلسفى واحد، يتعمقه الفيلسوف على مهل، ويسبر أغواره فى أناة، ويستقصى دقائقه عن قرب. ولكن سيرل تجاوز التقليد التحليلى فى هذا الجانب عندما كتب فى مجموعة متنوعة من الموضوعات، فكتب فى فلسفة اللغة أولاً، وفى فلسفة العقل ثانيًا، وفى الفلسفة الاجتماعية ثالثًا، وفى العقلانية وحرية الإرادة رابعًا. وفى موضوعات أخرى من قبيل الأنطولوجيا، والعلم، والسببية، والأخلاق. وركب هذه الموضوعات معًا ليؤلف منها موقفًا فلسفيًا عامًا ينطوى على "صورة كبيرة"، ولم يمنعه ولعه بوصفه فيلسوفًا تحليليًا بالتفاصيل الدقيقة من تركيب هذه التفاصيل فى نظرية عامة موحدة. وهذا ما فعله بوضوح فى كتابه "العقل، واللغة، والمجتمع: الفلسفة فى العالم الواقعى" عام ١٩٩٨.

لقد سعى فى هذا الكتاب إلى تفسير الظواهر الأساسية التى تلفت نظر الإنسان. وكانت الظاهرة الأولى المدهشة هى وجود الوعى فى عالم مؤلف كلية من ذرات فيزيائية. والظاهرة الثانية هى قدرة العقل على توجيه ذاته نحو الأشياء وتمثيلها، وهى ظاهرة القصدية. والظاهرة الثالثة هى قدرة العقول على أن تبدع واقعًا اجتماعيًا موضوعيًا. والظاهرة الرابعة هى وجود التواصل اللغوى الإنسانى.

ويدافع سيرل عن وجهة نظره الأنطولوجية التى يسميها "الواقعية الخارجية" external realism وهى "واقعية لأنها تقرر وجود العالم الواقعى، وخارجية لكى تكون متميزة من أنواع أخرى من الواقعية، مثل الواقعية المتعلقة بالموضوعات الرياضية (الواقعية الرياضية) mathematical realism أو الواقعية المتعلقة بالحقائق الأخلاقية (الواقعية الأخلاقية) ethical realism.[8] وتعنى الواقعية الخارجية بطريقة أخرى أن "العالم (أو بشكل بديل الواقع أو الكون) يوجد وجودًا

مستقلاً عن تمثيلاتنا representations له". [٩] فما المقصود بالتمثيلات فى هذا السياق؟ الجواب هو: "تملك الكائنات البشرية مجموعة متنوعة من الطرق المترابطة لتقريب ملامح العالم وتمثيلها لذواتها. وتتضمن هذه الطرق الإدراك الحسى، والتفكير، واللغة، والاعتقادات، والرغبات، بالإضافة إلى الصور، والخرائط، والرسوم البيانية، ونحو ذلك. وسوف أسمى هذه الطرق بشكل عام "التمثيلات". وملمح التمثيلات المحددة هكذا هو أنها جميعًا ذات قصدية، قصدية باطنية intrinsic intentionality كما هو الحال فى الاعتقادات والإدراكات الحسية، وقصدية مشتقة derived intentionality كما هو الحال فى الخرائط والجمل". [١٠]

ويضيف سيرل إلى هذه الواقعية الخارجية، نظرية التناظر فى الصدق correspondence theory of truth. وهذه النظرية تعد واحدة من أشهر نظريات الصدق وأكثرها قبولاً وأكثرها إثارة للجدل والخلاف أيضًا. وتعتمد على فكرة عامة تقول إن الصدق يتوقف على علاقة مع الواقع؛ أى إن الصدق خاصية علاقية relational property. صحيح أن الصدق خاصية للاعتقادات أو الجمل أو كائنة ما تكون حوامل الصدق، ولكن الاعتقادات لابد من أن تكون صادقة بمقتضى شىء خارجى ترتبط به بعلاقة ما. ومهمة نظرية الصدق بصفة عامة هى توضيح هذه العلاقة. والتفسير الذى تقدمه نظرية التناظر لهذه العلاقة هو أن الصدق تناظر مع الواقع. وإذا شئت عبارة موجزة تجمع لك لباب نظرية التناظر، فإليك هذه العبارة: يكون الاعتقاد (أو الجملة) صادقًا إذا كان يناظر واقعة معينة، ويكون كاذبًا إذا كان لا يناظر أية واقعة. ولست أريد أن أخوض بك الآن فى اختلاف أنصار هذه النظرية ونقادها فيما عساها أن تكون علاقة "التناظر" هذه، وما عساها أن تكون "الوقائع" [١١]، وحسبى أن أقول إنها حظيت بتأييد عدد كبير من الفلاسفة بدءًا من أرسطو قديمًا حتى مور و فتجنشتين و سيرل فى عصرنا.

ولا ترتكز الواقعية الخارجية عند سيرل على احترام الحقائق المتعلقة بكيفية وجود العالم فحسب، وإنما ترتكز أيضًا على النظر إلى هذه الواقعية ونظرية

التناظر على أنها " افتراضات مسبقة أساسية لأى فلسفة معقولة، فضلاً عن أى علم معقول". (١٢) وهذا يعنى أن سيرل لا يعتبر الواقعية الخارجية مجرد وجهة نظر أو رأى مثلما يرى المرء أن أمل دنقل هو شاعر الرفض والتمرد، وإنما يعتبرها شرطًا أساسيًا للعقلانية. فهذه الواقعية هى التى تفسح المجال أمام إمكانية وضع نظريات فى العلم والفلسفة. وسر ذلك أن هذه النظريات تكتسب معقوليتها من كونها تمثيلات للطريقة التى توجد بها الأشياء وجودًا مستقلاً عن العقل. والشك فى الوجود الواقعى المستقل للعالم، وأن هذا العالم ينطوى على أدلة مستقلة عن ذواتنا العارفة تكفى لتأييد نظرياتنا أو تفنيدها، يعنى أن مشروع بناء النظريات العلمية والفلسفية لا طائل تحته ولا غناء فيه.

وبالإضافة إلى ما أسلفناه من طرق امتاز بها سيرل من غيره من التحليليين، هناك سببان آخران وراء تجاوز سيرل للفلسفة التحليلية. أولهما أن ما يقوله عن اللغة لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم علماء اللغة أيضًا. وما يقوله عن العقل لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم علماء النفس أيضًا، وما يقوله عن العالم الاجتماعى لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم علماء الاجتماع أيضًا. وما يقوله عن السبب والتفسير العلمى لا يهم الفلاسفة فحسب، بل يهم العلماء أيضًا. (١٣) وما يقوله عن الفكر والوعى والذكاء الاصطناعى لا يهم فلاسفة العقل فحسب، وإنما يهم علماء الأعصاب والذكاء الاصطناعى والكمبيوتر والعلم الإدراكى أيضًا. وأنت ترى إذن أن كتابات سيرل لا تشغل الفلاسفة وحدهم، بل تشغل طائفة كبيرة من العلماء وغيرهم من أصحاب العقول الممتازة الذين يطمحون إلى تمثل الفكر الرفيع وتذوق الثقافة العليا.

والسبب الثانى لتجاوز سيرل للتقليد التحليلى يتعلق بطريقته فى الكتابة والتأليف وعرض أفكاره. إن ما يقوله يأتى بوضوح وصراحة. ورغم أنه لم يجتنب اللغة الاصطلاحية الخاصة، فإنه عندما يستعملها نراه يستعملها بقصد واعتدال. وموقفه هو أنه إذا لم يستطع المرء التعبير عن نفسه تعبيرًا واضحًا صريحًا، فإن هذا علامة على أنه لا يعرف ما يتكلم عنه.(١٤) ولا ينبغى أن نفهم من هذا أن تحرى الوضوح والدقة هو الذى جعل سيرل يتجاوز غيره من التحليليين؛ لأن

التحليليين جميعا يتوقون إلى توضيح الأفكار ويعتبرونه هدفًا للفلسفة، والأقرب إلى الصواب القول إن الاقتصاد فى استعمال المصطلح الفلسفى هو من أخص ما تمتاز به فلسفة سيرل.

٣ ـ منهج سيرل

إذا كان سيرل قد حاول أن يتجاوز الإطار التقليدى للفلسفة التحليلية، ويميز نفسه بين أقرانه من التحليليين بجملة من الخصائص، فهل اصطنع لنفسه منهجًا متميزًا أيضًا؟ الجواب لا؛ لأنه استخدم منهج التحليل المنطقى المتبع فى الفلسفة التحليلية، وإن شئت عبارة أكثر دقة قل إنه استخدم النمط غير الصورى من التحليل المنطقى.

وها هو يصرح قائلاً: "عندما عالجت نظرية أفعال الكلام، حاولت تحليل الشروط الضرورية والكافية necessary and sufficient conditions لأداء أفعال الكلام ونطق الجملة. وهذا نوع من المنهج الكلاسيكى فى الفلسفة التحليلية؛ أى الحصول على الشروط الضرورية والكافية. ولقد طبقت هذا المنهج على دراسة القصدية، وفى هذه الدراسة لم يكن السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لأداء الفعل، وإنما كان السؤال عن الشروط الضرورية والكافية لكى تستوفى الحالة القصدية. وهذه هى شروط الاستيفاء conditions of satisfaction. ولقد زودنى هذا التحليل بتحليل للمعنى؛ لأننى حصلت على هذا التحليل فى حدود فرض شروط الاستيفاء على شروط الاستيفاء. والمنهج هو نوع من التحليل المنطقى".(١٥)

ويطبق سيرل هذا المنهج على الموضوعات الأخرى التى تناولها مثل الفلسفة الاجتماعية. فنراه ينظر إلى واقع المؤسسات الاجتماعية ويتساءل: ما الواقعة المتعلقة بهذه القطعة من الورق التى تجعلها من فئة الجنيه؟ وما الواقعة المتعلقة بهذه المجموعة من المبانى، والتى تجعلها جامعة القاهرة؟ وقل شيئًا كهذا عن الملكية والزواج ونحو ذلك من صور الواقع الاجتماعى.

وتعتمد فلسفة سيرل اعتمادًا قويًا على الحجة بالمعنى الفلسفى الدقيق، الذى يعنى تقديم الأسباب للوصول إلى النتيجة. وحجة الحجرة الصينية chinese room argument على سبيل المثال، هى سبب لرفض وجهة نظر معينة فى العقل ألا وهى القول إن العقل برنامج كمبيوتر mind is a computer program. وبصورة مماثلة ينظم سيرل مجموعة من الأسباب تبين لماذا نرفض صورة المذهب النسبى relativism المعروف بنزعة وجهة النظر perspectivism. ويتم تقديم الحجج بوضوح على أنها حجج، وهذا يجعل الاعتراض على كل ما يوجه إليه واضحًا تمام الوضوح. ويفضل سيرل هذا الأسلوب الحجاجى أو أسلوب المحاجة argumentative style على أسلوب الكتابة الفلسفية التى يقص فيها الفيلسوف قصة طويلة من منظور نظريته، والتى يتأثر القارئ بمعقوليتها.(١٦)

ويستعمل سيرل أيضًا منهج برهان الخلف أو الرد إلى المحال reductio ad absurdum (reduction to absurdity). وهو برهان غير مباشر indirect proof على إبطال قضية عن طريق بيان فساد النتيجة اللازمة عنها. وهذا البرهان حجة قديمة شائعة الاستعمال فى تاريخ الفلسفة. ويسعى الفيلسوف من خلالها إلى تفنيد وجهة نظر معينة تفنيدًا لا يسلك الطريق المباشر إلى إثبات بطلانها، وإنما يسلك الطريق غير المباشر من خلال إثبات أنها تتضمن شيئًا باطلاً أو محالاً. فنعرض وجهة النظر التى نريد فحصها من خلال فئة من الافتراضات أو القضايا، ثم نستخرج النتائج المترتبة عليها والتى يتبين أنها نتائج يتناقض بعضها مع بعض. وفى هذه الحالة يتعذر الدفاع عن هذه الافتراضات ككل، ولا نجد بدًا من رفض وجهة النظر لاحتوائها على تناقض ذاتى.

ويستعمل سيرل برهان الخلف ضد المذاهب والآراء الفلسفية التى تنتج نتائج نعرف أنها خاطئة. يستعمله ضد فلاسفة العقل الذين ينكرون وجود الوعى، أو الاعتقادات، أو المفاهيم الأساسية الأخرى فى عالم العقل، ويوجهه ضد السلوكية اللغوية linguistic behaviourism كما يجسدها مذهب اللاتحديد فى الترجمة indeterminacy of translation عند كواين. وينصحنا سيرل بأننا إذا حصلنا على شىء يظهر لنا بوضوح أنه كاذب، فعلينا أن نعرف أننا قد ارتكبنا

خطأ على الأرجح. ويقول فى ذلك: "لقد اكتسبت شيئًا فى أكسفورد، مع أنه قد يكون شيئًا أتمتع به بالفعل، ألا وهو الإحساس بأنه من الأفضل لك ألا تقول شيئًا خاطئًا بصورة واضحة. وإذا أخبرك شخص ما بأننا لا نستطيع بالفعل أن نتواصل بعضنا مع بعض، أو أنك لا يمكن أن تعنى "أرنب" عندما تقول "أرنب" ـ أقول إذا أخبرك شخص بشىء، كهذا، فأنا أعرف أنه خاطئ. وأعرف أنك إذا توصلت إلى نتيجة سخيفة ومثيرة للضحك، فقد ارتكبت خطأ ومن الأفضل لك أن تعدل عن ذلك وتكتشف الخطأ. لا تقل شيئًا سخيفًا. هذا النوع من المادة تجده عند دريدا Derrida ومن هم على شاكلته. أما أنا فلم يغرينى شىء من هذا بأية طريقة كانت". (١٧)

عرض كواين "دعوى اللاتحديد فى الترجمة" فى غير موضع من كتاباته مثل مقال "المعنى والترجمة" عام ١٩٥٩ وكتاب "الكلمة والشىء" عام ١٩٦٠، وكتاب "النسبية الأنطولوجية ومقالات أخرى" عام ١٩٦٩، ومقال "فى أسباب اللاتحديد فى الترجمة" عام ١٩٧٠، ومقال "اللاتحديد فى الترجمة مرة أخرى" عام ١٩٨٧، وكتاب "ملاحقة الصدق" عام ١٩٩٠، وكتاب "من المثير إلى العلم" عام ١٩٩٥، وفى ردوده الكثيرة على نقاده. وتتخذ دعوى اللاتحديد فى الترجمة عدة صور جاء فى طليعتها " تجربة الفكر" thought experiment المتمثلة فى الترجمة الجذرية rad-ical translation. والترجمة الجذرية هى "ترجمة لغة لبشر لم يتصلوا بغيرهم حتى اليوم". (١٨) وإليك خلاصتها: هب أنك عالم لغة ذهبت بصحبة صديق فيلسوف إلى قبيلة من العصر الحجرى تعيش فى غابة معزولة تمامًا. وتسعى إلى ترجمة لغة هذه القبيلة إلى اللغة العربية. وطالما أن لغة هذه القبيلة خاصة بها، فلن يكون فى مقدورك الاستعانة بمعاجم، أو الاستعانة بالبنى النحوية المشتركة بين هذه اللغة والعربية. ولن يكون فى مقدورك أيضًا الإفادة من الدراسة التاريخية للأصول المشتركة بين اللغات، طالما أن لغة هذه القبيلة لا صلة لها بلغات أخرى.

وفى صباح اليوم التالى خرجت وصديقك مع بعض الصيادين من أفراد هذه القبيلة للاستماع إليهم ومشاهدتهم وهم يمارسون جانبًا من الحياة، ويستعملون

اللغة التى تبغى تعلمها وترجمتها إلى لغتك. وبينما تسيرون فى الغابة، وثب أرنب بعيدًا عن الأشجار والحشائش حتى صار فى مجال الرؤية الواضحة. وهنا أشار أحد الصيادين قائلاً لزميله من أبناء القبيلة بهدوء (Gavagai) وفتحت دفتر ملاحظاتك وكتبت gavagai = أرنب. وشاهد صديقك الفيلسوف ما شاهدته، ومع ذلك تساءل: هل أنت متأكد من أن gavagai تعنى أرنب؟ وكان جوابك: بكل تأكيد. وهل يمكن أن تعنى شيئًا آخر؟ ورد صديقك: ألا يمكن أن تعنى "جزء غير منفصل من الأرنب" "أو" الذبابة التى تلازم الأرنب"؟ ولعلك تميل فى بادئ الأمر إلى رفض رد صديقك باعتباره يمثل نوعًا من الجدل الذى يفتن به الفيلسوف، ولكنك عندما تفكر على مهل يتبين أن صديقك ربما يكون محقًا فيما قال.

إن المعطيات الوحيدة المتاحة أمام عالم اللغة هى القوى التى تصطدم بحواس الصيادين (أبناء القبيلة الأصليين)، وسلوكهم القابل للملاحظة سواء كان لغويًا (متمثلاً فى الكلام) أو غير لغوى (متمثلاً فى الإشارة). والاعتماد على هذه المعطيات وحدها هو ما تؤكد عليه السلوكية عند تفسير السلوك اللغوى. والرأى عند كواين أنه لا يوجد شىء فى سلوك الصيادين أو البيئة المحيطة بهم يمكن أن يجيب إجابة محددة عن السؤال عما إذا كان الصياد يعنى بكلمة gavagai "أرنب" أو "جزء غير منفصل من الأرنب".

وجاء رد سيرل على كواين فى مقال "اللاتحديد، والتجريبية، والمتكلم" (الذى نشر أولاً فى "مجلة الفلسفة" عام ١٩٨٧، وأعاد سيرل نشره فى كتابه "الوعى واللغة" عام ٢٠٠٢) ليوضح أن دعوى اللاتحديد فى الترجمة لا تثبت غموض الإشارة كما أراد كواين، وإنما تثبت أن السلوكية مخفقة فى دراسة علم النفس واللغة. صحيح أن كواين لا ينكر وجود الحالات والعمليات العقلية الداخلية، ولكنه يعتبرها غير مفيدة وغير ملائمة لتطوير نظرية علمية تجريبية فى اللغة. يقول سيرل: "وهذه الوجهة من النظر هى سلوكية لغوية مفرطة غاية الإفراط. والرأى عندى أنها كثيرًا ما تعرضت للنقد، وكثيرًا ما تعرضت للتفنيد من جانب تشومسكى فى مراجعته لكتاب سكنر B.F. Skinner (السلوك اللفظى). ويمكن أيضًا تفسير حجة الحجرة الصينية chinese room argument عندى على أنها

تفنيد للسلوكية. وإحدى الطرق لتفنيد هذه الصورة من السلوكية اللغوية المتطرفة... هى تقديم برهان خلف reductio ad absurdum لمقدماتها. وبالفعل، يبدو لى أن كواين قدم هذا البرهان المشهور للخلف. إذا كانت السلوكية صادقة، فسوف يجرى التخلى عن تمييزات معينة معروف بصورة مستقلة أنها صحيحة". (١٩)

ويخلص سيرل إلى النتيجة الآتية: "إذا كان كل ما يوجد للمعنى هو نماذج من المثير والاستجابة فسيكون من المستحيل "تمييز" المعانى، التى تكون قابلة للتمييز فى الواقع. وهذا هو برهان الخلف". (٢٠)

If all there were to meaning were patterns of stimulus and response, then it would be impossible to discriminate meanings, which are in fact discriminable. That is the reductio ad absurdum.

وتركيز كواين على السلوك الخارجى والمعطيات المتاحة بشكل بين ذاتى يحرم عالم اللغة ـ فى رأى سيرل ـ من ينبوع غنى من المعلومات، ألا وهو الاستبطان الذى يعرف به المرء حالته الخاصة أو حالة المتكلم، ويعرف به أيضًا أن المعانى مسائل حقيقية من الناحية اللغوية والنفسية. ولكن كواين يرفض النتيجة التى انتهى إليها سيرل عندما يصرح: "قال بعض النقاد إن دعوى اللاتحديد تأتى نتيجة لمذهبى السلوكى، وقال بعضهم الآخر إنها برهان خلف لمذهبى السلوكى، وأنا أختلف مع النقطة الثانية ولكنى أتفق مع الأولى". (٢١) ويظهر الخلاف بين سيرل و كواين كم هى واسعة تلك الهوة بين المذهب العقلى القصدى والمذهب التجريبى السلوكى.

ومن ملامح المنهج التحليلى عند سيرل تحليل السؤال الفلسفى تحليلاً دقيقًا قبل محاولة الإجابة عليه، والمضى فى عرض وجهة النظر الفلسفية قبل الوقوف على عناصر السؤال، وحدوده، وما ينطوى عليه من افتراضات يؤدى إلى غموض فى الفهم وخطأ فى الاستدلال، ناهيك عن أنه لا يؤدى إلى أى تقدم فى حل المشكلات الفلسفية.

وفى هذا المعنى يقول سيرل: "والطريقة التى أحاول أن أبدأ بها هى أن أحلل السؤال أولاً. وبالفعل هذا هو الدرس العظيم الذى تعلمنا إياه الفلسفة اللغوية فى القرن العشرين: لا تسلم بالأسئلة. حلل السؤال قبل أن تجيب عنه. إننى أحاول أن أستهل عملى بتحليل السؤال لإدراك ما إذا كان يرتكز على افتراض عقلى خاطئ، أو ما إذا كان يشبه المشكلة موضع البحث بفئة غير ملائمة من النماذج، أو ما إذا كانت المصطلحات المستخدمة فى السؤال غامضة نسقيًا. وأجد بطريقة أو بأخرى أن المشكلات الفلسفية تتطلب على نحو مميز تفكيكًا وإعادة بناء قبل أن تعرف طريقها إلى الحل ".(٢٢)

٤ - فلسفة اللغة

لاحظ أرسطو أن استعمالات اللغة متباينة، وأن الاستعمال الخليق بعناية الفيلسوف والمنطقى هو القضية التى يجوز الحكم عليها بالصدق أو بالكذب، أما الأنواع الأخرى من استعمالات اللغة التى لا تضع عبارات أو قضايا من قبيل التوسل والوعد وغيرها، فقد أحالها إلى مجال البلاغة والشعر. ولقد أثر هذا التصور الأرسطى تأثيرًا سلبيًا فى المحاولات اللاحقة لتطوير نظرية عامة فى استعمالات اللغة.

ومع ذلك فقد انتبه اثنان من الفلاسفة إلى ضرورة وضع نظرية عامة ودقيقة فى اللغة، هما توماس ريد Thomas Reid و أدولف ريناخ Adolf Reinach. فأما ريد فقد ميز بين "الأفعال الاجتماعية" social acts والأفعال الفردية solitary acts. الأفعال الاجتماعية، مثل الوعد، التحذير، يتطلب إنجازها عملية اجتماعية تحتاج إلى أن يوجه الفاعل فعله إلى شخص آخر. والأفعال الفردية، مثل الحكم، والاعتقاد، والقصد، والرغبة، وهى أفعال فردية لأن إنجازها لا يحتاج إلى أى كائن عاقل فى الكون سوى الشخص الذى ينجزها.

وأما ريناخ الذى كان عضوًا فى جماعة أتباع هوسرل التى تأسست فى ميونخ خلال السنوات الأولى من القرن العشرين، فقد قدم محاولة فى الاستعمالات الأدائية للغة مثل الوعد والطلب والتحذير والتوسل والاتهام، وسماها ـ مثل ريد ـ

الأفعال الاجتماعية، وعرضها فى رسالة بعنوان "الأسس الأولية للقانون المدنى" عام ١٩١٣. ولعل أخص ما تمتاز به محاولة ريناخ أنه طبق أفكاره فى الاستعمالات اللغوية على الظواهر القانونية مثل العقد والتشريع.

ولم تحظ نظرية ريد وريناخ فى الأفعال الاجتماعية بأى تطوير فى القرن العشرين، ذلك لأن الفلسفة التحليلية فى العالم الناطق بالإنجليزية، التى كتبت لها السيادة فى الفلسفة المعاصرة، كانت قد تسلحت بالمنطق الحديث المستلهم لأفكار فريجه، واصطنعت تمييزات صارمة مثل التمييز بين القضايا التحليلية analytic propositions والقضايا التركيبية synthetic propositions، والتمييز بين الجمل التقويمية evaluative sentences والجمل الوصفية descriptive sen-tences. ثم جاء جون أوستن ليلقى ظلالاً كثيفة من الشك على هذه التمييزات. وعند منتصف القرن العشرين، وجدنا كواين يشك أيضًا فى هذه التمييزات وينتقدها نقدًا عنيفًا مسوغًا فى مقالته "عقيدتان للتجريبية" عام ١٩٥١. والشىء الخليق بالملاحظة هنا أن نقد أوستن لهذه التمييزات يختلف فى دوافعه عن دوافع كواين ويختلف فى نتائجه عن نتائج كواين أيضًا.

ولست أريد أن أتتبع هذا الاختلاف الآن، وحسبى أن أشير إلى أن أوستن رأى أن وجهة النظر التى تقول إن الوظيفة الأساسية للغة والخليقة بعناية الفيلسوف هى الوصف تمثل "المغالطة الوصفية" descriptive fallacy. وأحدث أوستن ما يشبه القطيعة داخل التيار التحليلى، وبدأت هذه القطيعة فى مقالة "العقول الأخرى" عام ١٩٤٦، وبلغت ذروتها فى كتابه "كيف نصنع الأشياء بالكلمات" عام ١٩٦٢. وفى "العقول الأخرى" ناقش أوستن الطرائق التى نستعمل بها عبارات من قبيل "أنا أعرف أن..." و "أنا على يقين من أن...." فى اللغة الطبيعية العادية. ولاحظ أوستن أننى عندما أقول "أنا على يقين من أن..." فى اللغة الطبيعية العادية. ولاحظ أوستن أننى عندما أقول "أنا أعرف أن س هى ص"، لا أقول "لقد أنجزت عملاً للإدراك"، وإنما الصواب أنه عندما أقول "أنا أعرف، فأنا أعطى الآخرين كلمتى؛ أى إننى أمنح الآخرين ثقتى بالنسبة لقول إن س هى ص". وقل مثل ذلك عن الوعد. صحيح أن الوعد يفترض قصدًا للفعل، ولكن الوعد ليس فى

ذاته عملاً إدراكيًا. وعندما أقول أنا أعد "فأنا لا أعبر عن قصدى فحسب، وإنما عن طريق استعمال هذه الصيغة (أو قل أداء هذه الشعيرة) فأنا ألزم نفسى أمام الآخرين، وأخاطر بسمعتى بطريقة جديدة". (٢٣)

وكانت أولى ملاحظات أوستن فى نظريته البديلة للغة أن هناك فئة من المنطوقات ذات معنى ولكنها لا توصف بالصدق أو الكذب. فالذى يقول "أنا أعد أن أراك غدًا" لا يكتب تقريرًا عن الوعد، والذى يقول: "أنا أقبل هذه الفتاة لتكون لى زوجة شرعية..." لا يكتب تقريرًا ولا وصفًا للزواج. ومثل هذه المنطوقات ليست حالات للوصف describing أو التقرير، وإنما هى حالات للفعل doing. وسمى أوستن هذه المنطوقات "المنطوقات الأدائية" performative utterances، وقابل بينها وبين المنطوقات التقريرية constative utterances. وأثمرت هذه المقابلة ملمحين أساسيين:

١ ـ المنطوقات التقريرية توصف بأنها صادقة أو كاذبة، أما المنطوقات الأدائية فلا تكون صادقة أو كاذبة، وإنما توصف بأنها ملائمة felicitous أو غير ملائمة infelicitous اعتمادًا على ما إذا كانت قد أنجزت إنجازًا صحيحًا وناجحًا وكاملاً.

٢ ـ المنطوقات الأدائية ليست أقوالاً فحسب، وإنما هى أيضًا أفعال لأشياء، أما المنطوقات التقريرية فهى مجرد أقوال أو تقريرات.

ولكن أوستن تخلى فى كتابه "كيف نصنع الأشياء بالكلمات" عن نظرية المنطوقات الأدائية أو التمييز الأدائى ـ التقريرى، وسر ذلك أن كثيرًا من المنطوقات الأدائية يتضح فى النهاية أنها قابلة لأن تكون صادقة أو كاذبة. خذ التحذير مثلاً، تجد أنه قابل للوصف بالصدق أو الكذب. ومن ناحية ثانية، أنظر إلى التقريرات تجد أنها أدائية، وإذا وضع المرء "عبارة" وأقام عليها الدليل الملائم فهى عبارة "ملائمة". وتخلى أوستن عن نظرية المنطوقات الأدائية من أجل نظرية عامة فى "أفعال الكلام" speech acts. وأسهم فى هذه النظرية عدة إسهامات. أولاً، جمع أمثلة أفعال الكلام. وثانيًا، صنف هذه الأفعال وفهرسها. ثالثًا، حدد

لها معانيها. ثم جاء سيرل ليكمل عمل أوستن من خلال تقديم الإطار النظرى المطلوب لنظرية أفعال الكلام. وداخل هذا الإطار، أوضح اتحاد الأبعاد الثلاثة المتضمنة فى الفعل الكلامى وهى المنطوق utterance، والمعنى meaning، والفعل action.

ويقرر سيرل أن "إحدى المزايا العظيمة فى نظرية أوستن عن أفعال الكلام هى أنها مكنت الفلاسفة اللاحقين من فهم فلسفة اللغة باعتبارها فرعًا من فلسفة الفعل philosophy of action. وطالما أن أفعال الكلام هى أفعال مثل أية أفعال أخرى، فإن التحليل الفلسفى للغة يكون جزءًا من التحليل العام للسلوك الإنسانى. وطالما أن السلوك الإنسانى القصدى هو تعبير عن الظواهر العقلية، فإنه يثبت فى نهاية الأمر أن فلسفة اللغة وفلسفة الفعل جوانب مختلفة بالفعل من مجال أكبر، أعنى فلسفة العقل. وفى هذه الوجهة من النظر، لا تكون فلسفة اللغة "فلسفة أولى" first philosophy، وإنما تكون فرعًا من فلسفة العقل. وعلى الرغم من أن أوستن لم تطل به الحياة حتى ينجز برنامج البحث المتضمن فى اكتشافاته، فإن العمل التالى ـ بما فى ذلك عملى ـ قد أنجز هذا البحث". (٢٤)

وأفعال الكلام، فى رأى سيرل، هى أقل الوحدات فى التواصل اللغوى، أو قل إن الفعل الكلامى هو أقل وحدة فى استعمال اللغة الفعلى. وخلال تطويره لنظرية أوستن فى أفعال الكلام، أفاد أيضًا من إسهامات جرايس فى هذه النظرية، وبخاصة نظريته القصدية فى المعنى و المبادئ العقلية للتعاون التخاطبى conver-sational co-operation. وعندما نظر سيرل إلى الكلام على أنه نوع من الفعل القصدى، استطاع أن يطرح الأسئلة القديمة الغامضة مثل "كم عدد أنواع المنطوقات؟" فى صيغة جديدة مثل: كم عدد أنواع الأفعال المتضمنة فى الكلام il-locutionary acts، وطالما أن هذه الصيغة الجديدة تتساءل: كم عدد الطرق الممكنة لكى يربط المتكلمون المضامين القضوية بالواقع فى أداء الأفعال التى تعبر عن مقاصد متضمنة فى القول illocutionary intentions؟ كان فى مقدورنا أن نحصل على إجابة محددة وتحليل بنية هذه المقاصد يكشف عن خمسة أنماط من الفعل المتضمن فى الكلام وهى:(٢٥)

١ ـ الأفعال التوكيدية assertive acts، وغايتها هى تعهد من جانب المتكلم للمستمع بصدق ما يقول. وفى هذه الأفعال نخبر غيرنا من الناس بكيفية وجود الأشياء. وأبرز هذه الأفعال هى القضايا propositions، والعبارات statements، والأوصاف descriptions.

٢ ـ الأفعال التوجيهية directive acts، وغايتها هى أن المتكلم يحمل المستمع على فعل أشياء معينة؛ أى يسلك بطريقة تجعل سلوكه يضاهى المحتوى القضوى للتوجيه. وأبرز أمثلة هذه الأفعال هى الأوامر، والمطالب، والالتماسات.

٣ ـ الأفعال الإلزامية commissive acts، وغايتها هى التزام المتكلم أمام المستمع بفعل أشياء معينة. وأمثلة هذه الأفعال هى الوعود، والنذور، والتعهدات، والتعاقدات.

٤ ـ الأفعال التعبيرية expressive acts وغايتها هى التعبير عن مشاعرنا ومواقفنا. وأمثلتها هى الاعتذار، والشكر، والتهنئة، والترحيب، والتعزية.

٥ ـ الأفعال التصريحية declarative acts، وغايتها هى أن يحدث المتكلم تغييرًا فى العالم عن طريق نطقه للكلام، ولذلك يتغير العالم لمضاهاة المحتوى القضوى للمنطوق. وأمثلة هذه الأفعال هى "أعلن أنك زوجتى" و "أنت مفصول من العمل".

على أن سيرل لم يقنع بتقديم نظرية فى استعمالات اللغة فحسب. وسر ذلك هو اعتقاده بأنه حتى عندما نصنف استعمالات الأفعال تصنيفًا جيدًا ونفهم معانيها فهمًا كاملاً، سوف تبقى مشكلات فلسفية حقيقية تتطلب حلاً، مثل طبيعة الالتزام، والمسئولية، وإنجاز الأفعال بحرية وإرادة وعقلانية، ولعل هذا ما يكشف عنه عنوان أحد كتبه المتأخرة "العقلانية فى الفعل" عام ٢٠٠١. وليس غريبًا إذن أن ننظر إلى دراسة سيرل للغة فى كتاب "أفعال الكلام" على أنها خطوة ابتدائية فى طريق طويل لا تزال تتوالى فيه الخطى. وليس غريبًا أيضًا أن يرى سيرل نفسه أن حل المشكلات المشار إليها يتطلب دراسة موضوعات أخرى غير اللغة مثل العقل، والمخ، والوعى، والقصدية، وقوانين الطبيعة، وبنية الواقع

الاجتماعى. وبعد أن قدم سيرل إسهاماته الأولى فى كتابه الأساسى "أفعال الكلام" عام ١٩٦٩، أراد أن يتحول إلى معالجة مشكلات نظرية المعنى وتجلى ذلك فى كتاب "التعبير والمعنى: دراسات فى نظرية أفعال الكلام" ١٩٧٩، ثم عاد وقدم تحليلاً مفصلاً لنظرية أفعال الكلام فى كتاب ـ بالاشتراك مع دانيال فندرفكن Daniel Vanderveken ـ بعنوان "أسس المنطق المتضمن فى الكلام" عام ١٩٨٥.

٥ ـ فلسفة العقل

وفى أواخر الثمانينيات من القرن العشرين تحول اتجاه سيرل إلى دراسة فلسفة العقل. وإن شئت عبارة موجزة تعرف بها فلسفة العقل قل هى دراسة المشكلات الفلسفية المتعلقة بالعقل والحالات العقلية، مثل طبيعة العقل، وعلاقة العقل بالجسم، ومعرفة العقل، والوعى، والقصدية. وكانت فلسفة اللغة منذ خمسين عامًا خلت تعتبر الفلسفة الأولى، ولكن طرأ تغير على الفلسفة فى الربع الأخير من القرن العشرين أصبحت معه فلسفة العقل فى قلب الفلسفة، وأصبحت فروع الفلسفة مثل الإبستمولوجيا، والميتافيزيقا، وفلسفة الفعل، وحتى فلسفة اللغة، تعتمد على فلسفة العقل وتعد فروعًا منها فى بعض الحالات. ولذلك يرى سيرل أن فلسفة العقل هى الآن الفلسفة الأولى.

وهناك مجموعة من الأسباب وراء هذا التغير حسبنا الإشارة إلى سببين منها: الأول أنه أصبح واضحًا لعدد كبير من الفلاسفة أن فهمنا للقضايا فى عدد كبير من الموضوعات، مثل طبيعة المعنى والعقلانية واللغة بصفة عامة، يفترض مسبقًا فهمًا للعمليات العقلية الأساسية. على سبيل المثال، تعتمد طريقة تمثيل اللغة للواقع على الطرق الأساسية بيولوجيًا التى يمثل بها العقل الواقع. وبالفعل فإن التمثيل اللغوى هو توسيع فعال للتمثيلات العقلية الأساسية، مثل الإدراك الحسى والمقاصد والاعتقادات والرغبات. والسبب الثانى هو ظهور فرع جديد، هو العلم المعرفى cognitive science يسر للفلسفة المجالات الكاملة للبحث فى الإدراك البشرى فى كل صوره. (٢٦) والعلم المعرفى هو دراسة علمية للإدراك والتفكير تتعاون فيه فروع معرفية بينية مثل علم النفس والفلسفة وعلم الكمبيوتر والذكاء الاصطناعى والأنثروبولوجيا وعلم اللغة وفسيولوجيا الأعصاب.

ولقد ألمح سيرل إلى تحوله من فلسفة اللغة إلى فلسفة العقل فى السيرة الذاتية الموجزة التى أوضح فيها إسهامه فى العقل بقوله: "نشأ عملى فى فلسفة العقل من عملى المبكر فى فلسفة اللغة، وبصفة خاصة نظرية أفعال الكلام. ولقد عنى معظم عملى فى فلسفة العقل بموضوعات فى القصدية وبنيتها، وعلى وجه الخصوص قصدية الإدراك الحسى والفعل. وعلاقة قصدية العقل بقصدية اللغة. وكتبت بصورة واسعة أيضا فى العلم المعرفى cognitive science وبخاصة عيوب النموذج الحسابى فى العقل computational model of mind. وارتبط جانب آخر من عملى بمشكلة العقل والجسم وطبيعة الوعى وبنيته، وعلاقة الوعى باللاوعى، والصيغة الملائمة للتفسير فى العلوم الاجتماعية وتفسير السلوك الإنسانى بصفة عامة".(٢٧)

واستهل سيرل دراسته لفلسفة العقل بعدة مقالات أبرزها "ما الحالة القصدية؟" عام ١٩٧٩، و"العقول، والأمخاخ، والبرامج" عام ١٩٨٠، و "القصدية الباطنية" عام ١٩٨٠، و "الفلسفة التحليلية والظواهر العقلية" عام ١٩٨١، و "القصدية والمنهج" عام ١٩٨١، و "أسطورة الكمبيوتر" عام ١٩٨٢. ثم توج كل هذه المحاولات بكتابه "القصدية: مقال فى فلسفة العقل" عام ١٩٨٣. وربما يوحى العنوان أن تحولاً كبيرًا قد حدث من اللغة إلى موضوع جديد مختلف عنها تمام الاختلاف وهو العقل. ولكن الحق أن سيرل فى كتاب "القصدية" طبق الأفكار التحتية لنظريته فى أفعال الكلام على نظرية القصدية تطبيقًا عامًا. ولم يفرغ سيرل تمامًا من الحديث عن اللغة، ولكن ما يقوله عنها الآن ليس تحليلاً لبنيتها المنطقية، وإنما وضعها فى علاقة مع العقل والمجتمع.

وهناك هدفان أساسيان من دراسة القصدية. الأول هو إثبات كيف ترتبط اللغة بالعقل، ذلك أن الطريقة التى يرتبط بها العقل واللغة، هى أنهما يظهران القصدية معًا. ولكن لمن تكون الأسبقية: قصدية اللغة أم قصدية العقل؟ جوابنا عن هذا السؤال أن سيرل يجعل قصدية العقل أسبق من قصدية اللغة، قصدية العقل أساسية، وقصدية اللغة مشتقة.

وفى الصفحة الأولى من مقدمة كتاب "القصدية"، يقرر سيرل أسبقية العقل على اللغة، وأن فلسفة العقل هى "الفلسفة الأولى" ثم تأتى فلسفة اللغة بعد ذلك، ويقول فى هذا المعنى: "الافتراض الأساسى القائم وراء تناولى لمشكلات اللغة، هو أن فلسفة اللغة فرع من فلسفة العقل. وقدرة أفعال الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء فى العالم هى امتداد لقدرات أساسية على نحو بيولوجى كبير للعقل (أو المخ) لربط الكائن الحى بالعالم عن طريق حالات عقلية من قبيل الاعتقاد والرغبة، ومن خلال الفعل والإدراك الحسى على وجه الخصوص. وطالما أن أفعال الكلام نوع من الفعل الإنسانى، وطالما أن قدرة الكلام على تمثيل الأشياء وحالة الأشياء هى جزء من قدرة عامة جدًا للعقل على ربط الكائن الحى بالعالم، فإن أى تقرير كامل عن الكلام واللغة يتطلب تقريرًا عن الكيفية التى يربط بها العقل/ المخ الكائن الحى بالواقع".(٢٨)

والهدف الثانى من وراء دراسة القصدية هو رسم معالم الطريق لدراسة العقل دراسة صحيحة، تفيد من نتائج العلم، وبخاصة فسيولوجيا الأعصاب وكيفية عمل المخ، وتستبعد فى الوقت نفسه الأفكار الفلسفية الخاطئة فى دراسة العقل بعامة والقصدية بخاصة، مثل السلوكية behaviorism، والوظيفية functional-ism، والنزعة الحسابية computationalism. ولا يخلو كتاب من كتب سيرل المتأخرة التى صدرت بعد القصدية من نقد نسقى منهجى لهذه النظريات. وهو نقد يقوم فى غالب الأمر على الحجة والبرهان.

٦ ـ فلسفة المجتمع

لم يشأ سيرل أن ينهى كتابه "إعادة اكتشاف العقل" ١٩٩٢ من دون أن يقترح بعض المقترحات للدراسة الملائمة للعقل، ومن بينها الجملة الأخيرة فى الكتاب "نحن فى حاجة إلى إعادة اكتشاف السمة الاجتماعية للعقل ".(٢٩) وجاءت هذه الجملة بمثابة الإعلان عن كتابه التالى "بنية الواقع الاجتماعى" ١٩٩٥. ومن الحق أن سيرل حين ألح فى دراسة بنية الواقع الاجتماعى لم يفكر فى دراستها من منظور النظريات الوضعية فى العلوم الاجتماعية، ولم يفكر فى دراستها من منظور فلسفة العلوم الاجتماعية، على النحو الموجودة عليه الآن، أو الفلسفة السياسية؛ وإنما أراد دراسة فلسفية للمجتمع تكون قائمة بذاتها.

وتاريخ الفلسفة شاهد على أن الفروع الجديدة المبتكرة تأتى استجابة لتطورات داخل الفلسفة وخارجها على حد سواء. وهكذا، على سبيل المثال، فى الجانب المبكر من القرن العشرين تم ابتكار فلسفة اللغة، بالمعنى الذى نستعمل به هذا التعبير الآن، استجابة لتطورات فى المنطق الرياضى وعمل فى أسس الرياضيات. وحدث تطور مماثل فى فلسفة العقل." وأود الاقتراح أنه فى القرن الحادى والعشرين سوف نحس حاجة ملحة إلى ما سوف أسميه فلسفة المجتمع philosophy of society، ولابد من أن نحاول تطويرها بالتأكيد. ونحن نميل فى الوقت الحاضر إلى تفسير الفلسفة الاجتماعية social philosophy على أنها إما فرع من الفلسفة السياسية (وبالتالى تعبير "الفلسفة الاجتماعية والسياسية"، أو نميل إلى تفسير الفلسفة الاجتماعية على أنها دراسة فلسفة العلوم الاجتماعية. والدارس الذى يتلقى فى الوقت الحالى مقررًا دراسيًا يسمى الفلسفة الاجتماعية إما أن يدرس على الأرجح رولز Rawls فى العدالة (الفلسفة السياسية) أو همبل Hempel فى تفسيرات القانون الشامل فى العلوم الاجتماعية (فلسفة العلم الاجتماعى). وأقترح أننا لابد من أن تكون لدينا فلسفة مجتمع قائمة من غير دعامة، تقوم للعلوم الاجتماعية بالطريقة التى تقوم بها فلسفة العقل لعلم النفس والعلم المعرفى، أو تقوم بها فلسفة اللغة لعلم اللغة".(٣٠)
وعلى رأس أسئلة أنطولوجيا الواقع الاجتماعى يأتى السؤال: كيف تستطيع الكائنات البشرية، من خلال تفاعلاتها الاجتماعية البينية أن تبدع واقعًا اجتماعيًا موضوعيًا للمال والملكية والزواج والحكم، وهلمَّ جرًا، عندما لا توجد هذه الكيانات بمعنى ما إلا بمقتضى اتفاق جمعى أو اعتقاد فى أنها توجد؟ ويرى سيرل أننا نحتاج فى دراستنا للواقع الاجتماعى والسياسى إلى فئة من المفاهيم سوف تمكننا من وصف هذا الواقع من مسافة وسطى إذا جاز التعبير. وسر ذلك أن المشكلة التى تواجهنا فى التعامل بنجاح مع الواقع الاجتماعى، هى أن مفاهيمنا إما أنها مجردة تجريدًا شديدًا كما هو الحال فى الفلسفة السياسية التقليدية مثل مفاهيم العقد الاجتماعى أو الصراع الطبقى، أو تميل إلى أن تكون صحفية فى جوهرها، تعالج الأسئلة اليومية فى السياسة وعلاقات القوة.(٣١)

كيف ننسجم مع الكون؟ كيف يعمل العقل؟ كيف تعمل اللغة؟ كيف يبدع العقل واقعًا اجتماعيًا موضوعيًا؟ تلكم هى أبرز الأسئلة التى يدور حولها هذا الكتاب. وكلى أمل أن يجد القارئ إجابات مفيدة، وأن تثير هذه الإجابات فى نفسه شيئًا من الحوار الخصب الذى يدفع إلى طلب الحق بقدر طاقة البشر.

هوامش مقدمة المترجم

1- Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, Montevideo, Uruguay: Libros EnRed, 2001, p.34.

2- Ibid., p.37.

3- Ibid., pp. 44 - 45.

4- Anthony Kenny, *Frege: An Introduction to the Founder of Modern Analytic Philosophy*, Oxford: Blackwell, 2000, p.211.

5- John R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States, " in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui – James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, Oxford: Blackwell, 1996, p.2.

6- Barry Smith, "John Searle: From Speech Acts to Social Reality, " in Barry Smith (ed.), *John Searle*, Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p.1.

7- John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1970, p.4.

8- John R. Searle, *Mind, Language and Society: Philosophy in the Real World*, New York: Basic Books, 1999, p.13.

9- John R. Searle, *Construction of Social Reality*, New York and London: the Free Press, 1995, p. 159.

10- Ibid., pp. 150 – 151.

١١ ـ انظر فى أنواع التناظر، والاعتراضات على نظرية التناظر فى الصدق، كتابنا: نظرية المعرفة المعاصرة، الدار المصرية السعودية، القاهرة، ٢٠٠٥، ص١٠٢ ـ ١١٦.

12- Barry Smith, "John Searle: From Speech Acts to Social Reality," p.2.

وانظر الرؤية المعتدلة من نظرية التناظر فى الصدق التى يقدمها سيرل فى مقالة "الصدق: إعادة النظر فى آراء ستراوسون"

John R. Searle, " Truth: A Reconsideration of Strawson's Views," in Lewis Edwin Hahn (ed.), *The Philosophy of P.F. Strawson*, (The Library of Living Philosophers, Vol. XXVI), Chicago and Lasalle, Illinois: Open Court, pp.395 - 400.

وتأمل رد ستراوسون، الناقد لنظرية التناظر، القائل إنها ليست معتدلة بصورة كافية:

P.F.Strawson," Reply to John Searle" in Lewis Edwin Hahn (ed.) *The Philosophy of P.F. Strawson*, p.402.

13- Nick Fotion, *John Searle*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2000, p.2.

14- Ibid., p.2.

15- Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, pp. 268 – 269.

16- William Hirstein, *On Searle*, Belmont, Calif.: Wadsworth, 2001, p.7.

17- Gustavo Faigenbaum, *Conversations with John Searle*, p.29.

18- W.V. Quine, *Word and Object*, Cambridge: Mass.: MIT Press, 1964, second printing, (first ed. 1960), p.28.

19- John R. Searle, *Consciousness and Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 227.

ويعلق سيرل على إمكانية تفسير حجة الحجرة الصينية على أنها تفنيد للسلوكية بقوله: فى حجة الحجرة الصينية يتبع الإنسان الموجود بالحجرة برنامج الكمبيوتر الذى يجعل سلوكه اللفظى غير قابل للتمييز من سلوك المتكلم الصينى، ولكن هذا الإنسان لم يفهم اللغة الصينية على الرغم من ذلك. إنه يستوفى المعيار السلوكى للفهم من غير أن يفهم بالفعل. وهكذا فإن تفنيد الذكاء الاصطناعى القوى هو بالأحرى تفنيد للسلوكية .

-Ibid., p. 227, note. 3: and see also John R. Searle, " Twenty – One years in the Chinese Room," in *View into the Chinese Room: New Essays on Searle and Artificial Intelligence*, John Preston and Mark Bishop (eds.), Oxford: Oxford University Press, 2002, pp. 51-69.

20- Ibid., p. 228, and see also John R. Searle, "Consciousness, the Brain and the Connection Principle: A Reply," *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LV, No. 1, March 1995, p.231.

21- W.V. Quine, "Indeterminacy of Translation Again," *The Journal of Philosophy, Vol. LXXXIV, No.1, 1987*, p.5.

22- John R. Searle, *Consciousness and Language*, p.2.

23- J.L. Austin, *Philosophical Papers*, second edition, J.O. Urmson and G.J.Warnock (eds.), Oxford: Clarendon Press, 1970, p.99.

24- John R. Searle, "Contemporary Philosophy in the United States," in Nicholas Bunnin and E.P.Tsui – James (eds.), *The Blackwell Companion to Philosophy*, p.8; and see also John R. Searle, " J.L.Austin (1911-1960)," in A Companion to *Analytic Philosophy*, Aloysius P. Martinich and David Sosa (eds.), Oxford / Malden MA: Blackwell, 2001, pp.218-220.

25- John R. Searle, *Mind, language and Society: Philosophy in the Real World*, pp. 148-150.

26 - John R. Searle, *Philosophy in A New Century: Selected Essays*, Cambridge: Cambridge University Press, 2008, p.14.

27 - John R. Searle, " Searle, John R.," in Samuel Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Oxford: Blackwell, 1998 p.544.

28 - John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1958, p.vii.

29 - John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge: Mass.: MIT Press,1992, p.248.

30 - John R. Searle, *Philosophy in A New Century: Selected Essays*, p.19.

31 - Ibid., p.20.

مقدمة

إن أى شخص يؤلف كتبًا فى مجموعة منوعة من الموضوعات لا بد من أن يشعر فى آخر الأمر بدافع إلى تأليف كتاب يفسر كيف ترتبط الموضوعات المنوعة بعضها مع بعض. كيف يجمعها الكتاب فى وحدة متماسكة؟ وكتابى مثل هذا. أحاول أن أفسر فيه ـ بصورة موجزة على الأقل ـ بعض آرائى فى العقل واللغة والمجتمع، وأوضح كيف ترتبط بعضها ببعض، وكيف تنسجم مع تصور معاصر شامل للكون. وبالفعل كانت فكرتى الأولى عن العنوان الفرعى للكتاب: "كيف يجمعها فى وحدة متماسكة".

لقد شجعنى إلى حد ما على القيام بهذا المشروع الاستقبال الكريم الذى حظيت به محاضراتى Reith Lectures عام ١٩٨٤ فى هيئة الإذاعة البريطانية(١) التى نشرت فى كتاب " العقول والأمخاخ والعلم " الذى كان واسعًا فى مجاله بصورة مماثلة. ويحاول الكتابان معًا التعامل مع مجال واسع من المشكلات بطريقة سهلة المنال لغير المختصين، ولكن من دون تضحية بالتعقيد الفكرى. وتوقف الكتاب الأول عند مستويات العقل والمخ. أما هذا الكتاب فيحاول أن يتدرج بالمستويات، إذا جاز التعبير، من العقل إلى اللغة والواقع الاجتماعى بصفة عامة.

ويمثل الكتابان أيضًا اتجاهًا معاصرًا شاملاً فى الفلسفة؛ إذ يرى عدد كبير من الفلاسفة أن فلسفة العقل هى الآن الفلسفة الأولى the philosophy of mind is now first philosophy. والمشكلات المتعلقة باللغة، والمعرفة، والأخلاق،

والمجتمع، وحرية الإرادة، والعقلانية، وعدد كبير من الموضوعات الأخرى تتم معالجتها كأحسن ما تكون المعالجة عن طريق فهم الظواهر العقلية. والرأى عندى على الأقل أن معالجة تلك المشكلات تأتى عن طريق تحليل العقل الذى يرفض الثنائية dualism والمادية materialism على حد سواء. لقد شرعت فى كتابة كتاب عن العقل واللغة والمجتمع، وأنجزته الآن، واكتشفت أن الجانب الأكبر منه بصورة غير متكافئة يدور حول العقل ، وإذا أخذنا بعين الاعتبار الأساس الفكرى الذى تبدأ منه المناقشة، فلن يكون التأكيد مدهشًا.

لقد اقتبست من كتاباتى السابقة بطريقة مثيرة للخجل. وربما يشعر أصدقاء هذه الكتابات شعورًا له ما يسوغه بإحساس اضطراب التعرف على بعض الأفكار فى هذا الكتاب. وأستطيع أن أقول، فحسب، إننى لكى أخبرك كيف يجمع الكتاب الأفكار فى وحدة متماسكة، كان لزامًا علىَّ أن أخبرك بأشياء أسلفت قولها.

ساعدنى فى إعداد هذا الكتاب كثير من الناس. وأود أن أشكر بصفة خاصة مساعدتى فى البحث جينفر هودين. والشكر الجزيل أزجيه إلى زوجتى داجمار سيرل التى كانت لى كعادتها عونًا عند كل مرحلة. وإليها أهدى هذا الكتاب.

الفصل الأول

ميتافيزيقا أساسية: الواقع والصدق

١ - رؤية التنوير: الواقع ومعقوليته

منذ عصر الثورات العلمية فى القرن السابع عشر وحتى العقود المبكرة من القرن العشرين، كان فى مقدور الشخص المثقف أن يعتقد أنه يستطيع التوصل إلى معرفة الأشياء المهمة حول كيفية عمل الكون وفهمها. ومنذ ثورة كوبرنيقوس، ومن خلال ميكانيكا نيوتن، ونظرية الكهرومغناطيسية، ونظرية دارون فى التطور، حقق الكون نوعًا من الفهم، وامتلك نوعًا من المعقولية وأصبح متاحًا أكثر من أى وقت مضى من خلال النمو المتزايد على نحو مفيد للمعرفة والفهم. وصار من الممكن أيضًا أن يشعر المثقفون بأن المعرفة العلمية منسجمة تمام الانسجام مع إيمانهم الدينى، ومساعدة لهذا الإيمان أيضًا. وتطلب هذا الاعتقاد وضع تمييز بين مجالين من الميتافيزيقا، المجال العقلى أو الروحى من جهة، والمجال الطبيعى أو المادى من جهة أخرى. اختص الدين بالمجال الروحى، واختص العلم بالمجال المادى. وهذا التمييز بين مجالى العقل والمادة بدا مسوغًا على نحو مستقل ؛ وبالفعل تمتع بتاريخ طويل، وتلقى صياغته المشهورة إلى حد بعيد فى عمل رينيه ديكارت Rene Descartes، الفيلسوف الذى كان عضوًا مهمًا جدًا فى الثورة العلمية فى القرن السابع عشر. وحتى سيجموند فرويد Sigmund Freud وكارل ماركس Karl Marx، وهما من أعظم الثوار المدمرين فى أواخر القرن التاسع وأوائل القرن العشرين، على الرغم من رفضهما للثنائية الديكارتية Cartesian dualism، فقد اعتبرا أن عملهما جزء من تطور العلم كما جرى تصوره منذ القرن السابع عشر. واعتقد فرويد أنه ابتكر علم العقل، واعتقد ماركس أنه ابتكر علم التاريخ والمجتمع.

وبعبارة موجزة، هناك مرحلة طويلة فى الحضارة الغربية افترض عندها أن الكون معقول تماما وأننا قادرون على فهم منهجى لطبيعته. ولما كان هذان الافتراضان التوأمان قد لقيا تعبيرًا فى سلسلة من التقارير الكلاسيكية فى التنوير الأوروبى، اقترح أن أسميها "رؤية التنوير" the enlightenment vision. وهذه الرؤية المتفائلة بلغت ذروتها فى أواخر القرن التاسع عشر، وبخاصة فى ألمانيا البسماركية وإنجلترا الفيكتورية، على يد اثنين من ممثليها البلغاء؛ عالم الرياضيات والفيلسوف الألمانى جوتلوب فريجه Gottlob Frege والمنطقى والفيلسوف البريطانى برتراند رسل Bertrand Russell.

بداية من العقود المبكرة من القرن العشرين، وقعت مجموعة من الأحداث الفكرية وغيرها وجاءت لتعترض وتقوض أساس هذه النزعة التفاؤلية التقليدية حول طبيعة الأشياء وحول قدرتنا على فهم هذه الطبيعة سواء بسواء. وأغلب الظن عندى أن الضربة السيكولوجية الوحيدة الساحقة للنزعة التفاؤلية الفكرية فى القرن التاسع عشر لم تكن تطورًا فكريًا على الإطلاق، وإنما كانت بالأحرى كارثة الحرب العالمية الأولى. ومع ذلك توجد أيضًا مجموعة من الاعتراضات الفكرية بصورة خالصة على رؤية التنوير. وظهر أن معقولية العالم الواقعى وقدرتنا على فهم العالم على حد سواء تتعرض لهجوم من اتجاهات مختلفة. أولاً، اعترضت نظرية النسبية relativity theory على افتراضاتنا الأساسية إلى حد بعيد حول المكان والزمان، وحول طبيعة المادة والطاقة. على سبيل المثال، كيف نفهم الكون حيث إننا إذا ذهبنا إلى نجم - وفقًا لألبرت آينشتين - بسرعة الضوء تقريبًا وعدنا فى عشر سنوات فسوف نكون أكبر بعشر سنوات، ولكن كل شىء على الأرض سيكون أكبر مئة عام؟ ثانيًا، ظهر أن اكتشاف المفارقات النظرية الخاصة بالفئة يعترض على العقلانية فى القلعة الحصينة للعقلانية، ألا وهى الرياضيات. إذا كانت أسس الرياضيات تنطوى على تناقض، فلا شىء يبدو مضمونًا. وكما قال فريجه نفسه عندما واجهته مفارقة رسل Russell's paradox: "إن اكتشافك للتناقض ألقى بى خلف الكلمات، وأود أن أقول لقد تركنى مروعًا تقريبًا، لأنه هز الأساس الذى أردته لبناء علم الحساب." ويبدو أنه

"لا يقوض علم الحساب عندى فحسب، وإنما يقوض الأسس الممكنة الوحيدة لعلم الحساب من حيث هو كذلك."[١] ثالثًا، لم يفهم علم النفس عند فرويد بوصفه مدخلاً لعقلانية محسنة، وإنما فهم بوصفه دليلاً على استحالة العقلانية. والرأى عند فرويد أن الوعى العقلانى لا يزيد عن أن يكون فى بحر من اللاوعى غير العقلانى. رابعًا، ظهر برهان عدم الاكتمال عند كورت جودل Kurt Goldel's incompleteness ليوجه ضربة أخرى للرياضيات. هناك عبارات صادقة فى أنساق رياضية نستطيع جميعًا اعتبارها صادقة ولكن هذه العبارات لا نستطيع إثبات أنها صادقة داخل هذه الأنساق. وقبل جودل، ظهر أن المعنى الحقيقى لـ "صادق" فى الرياضيات يدل ضمنًا على "قابل للإثبات رياضيًا". خامسًا، والأسوأ فيها جميعًا، فى تفسيرات معينة، بدت ميكانيكا الكم quantum mechanics ببساطة غير قابلة للتشبيه بمفاهيمنا التقليدية عن الحتمية والوجود المستقل للوجود الفيزيائى. وظهر أن ميكانيكا الكم تثبت معًا أن الواقع الفيزيائى عند المستوى الأساسى إلى أبعد حد غير محدد indeterministic، وأن الملاحظ الواعى - فى الفعل الحقيقى للملاحظة - يبتكر جزئيًا الواقع الفعلى الذى يلاحظه. سادسًا، فى أواخر القرن العشرين تعرضت عقلانية العلم ذاتها إلى هجوم من مؤلفين أمثال توماس كون Thomas kuhn وبول فييرآبند Pual Feyerabend، اللذين أثبتا أن العالم ذاته مصاب بالتعسف والعقلانية. أخذ كون على عاتقه إثبات أن الثورة العلمية الأساسية ليست وصفًا جديدًا للواقع نفسه فحسب، وإنما هى أيضًا إبداع لواقع مختلف. وفى ذلك يقول: " بعد الثورة يعمل العلماء فى عالم مختلف. "[٢] ورأى كثير من الباحثين أن لودفيج فتجنشتين Lud-wig Wittgenstein - أبعد فلاسفة القرن العشرين أثرًا - قد أثبت أن خطابنا سلسلة من ألعاب اللغة language games غير المتكافئة التى يتعذر ترجمتها بشكل تبادلى. ونحن لا نشترك فى لعبة لغة واحدة كبيرة، وتوجد فيها معايير عالمية للعقلانية وكل شىء يكون معقولاً لكل شخص، وإنما ننشغل بسلسلة من ألعاب اللغة الصغيرة، لكل واحدة منها معاييرها الداخلية الخاصة للمعقولية.

ويمكن أن أستمر فى هذه القائمة الحزينة. على سبيل المثال، زعم عدد غير قليل من علماء الأنثروبولوجيا أنه لاتوجد عقلانية rationality صحيحة بشكل

عالمى، وإنما هناك ثقافات مختلفة لها صور مختلفة من العقلانية. وأصبحت الصور المتماثلة من النزعة النسبية relativism شائعة فى الحركات الفكرية المعروفة على الجملة بـ "ما بعد الحداثة" postmodernism. وينظر أصحاب ما بعد الحداثة إلى أنفسهم على أنهم يعترضون على رؤية التنوير.

وقد يحسن أن أصرح بمقاصدى وأكشفها لك من البداية: أنا أقبل رؤية التنوير. وأعتقد أن الكون يوجد بشكل مستقل عن عقولنا، وأننا نستطيع - داخل الحدود التى تعينها مواهبنا التطورية - أن نصل إلى فهم طبيعته. وأعتقد أن التغير الحقيقى منذ القرن التاسع عشر ليس أن العالم أصبح غير معقول بطريقة مثيرة وغامضة، وإنما من الصعب أن تفهم لسبب مضجر وغير مثير وهو أن عليك أن تكون ذكيًا وعليك أن تعرف قدرًا كبيرًا جدًا. على سبيل المثال، لكى تفهم الفيزياء المعاصرة يتعين عليك أن تعرف قدرًا من الرياضيات. ولن أحاول الرد على كل هذه الاعتراضات على رؤية التنوير. فهذا أمر يحتاج إلى كتب عديدة. وبدلاً من ذلك، طالما أن هدفى الأساسى هو البناء، سوف أحدد بإيجاز لماذا لم تزعجنى الحجج التى ذكرتها للتو، وبعد ذلك سوف أرد ردًا مفصلاً على الجوانب المنوعة من اعتراض ما بعد الحداثة.

أولاً، نظرية النسبية ليست تفنيدًا للفيزياء التقليدية، وإنما توسيع لها. إنها تتطلب منا أن نفكر فى المكان والزمان بطرق مضادة للبداهة، ولكن هذا ليس تهديدًا لمعقولية الكون. والشىء الجدير بالذكر أن ميكانيكا نيوتن ظهرت أيضًا متسمة بالمفارقة فى القرن السابع عشر. ثانيًا، المفارقات المنطقية، الدلالية أو مفارقات نظرية الفئة، تبدو لى أنها لا تثبت شيئًا اللهم إلا أخطاء فلسفية معينة يمكن أن نرتكبها. وكما أن مفارقات زينون المشهورة حول المكان والزمان والحركة لاتثبت عدم واقعية المكان والزمان والحركة،[٢] كذلك لاتثبت المفارقة المنطقية أية تناقضات فى قلب اللغة والمنطق والرياضيات. ثالثًا، فيما يتعلق بعلم النفس عند فرويد، مهما يكن إسهامه الأساسى فى الثقافة البشرية، فإنه لا يعتبر منذ عهد بعيد نظرية علمية بصورة جادة. صحيح أنه يواصل البقاء بوصفه ظاهرة ثقافية، ولكن قلة من العلماء الجادين يفترضون أنه يقدم تقريرًا مثبتًا جيدًا من الناحية

العلمية عن التطور النفسى الإنسانى وعلم الأمراض. رابعًا، برهان جودل نوع من التأييد للتصور العقلانى التقليدى الذى يفصل الأنطولوجيا (ما يوجد) عن الإبستمولوجيا (كيف نعرف). والصدق مسألة تناظر مع الوقائع. إذا كانت العبارة صادقة، فلابد من أن توجد واقعة تكون العبارة صادقة بمقتضاها. والوقائع مسألة تتعلق بما يوجد وبالأنطولوجيا ontology. وقابلية الإثبات provability والتحقق verification هى مسائل للاكتشاف المتعلق بالصدق ومن ثم هى أفكار إبستمولوجية، ولا يجب خلطها بالوقائع التى نكتشفها. ويثبت جودل بصورة قاطعة أن الصدق الرياضى لا يمكن مطابقته بقابلية الإثبات. خامسًا، أنا أوافق على أن ميكانيكا الكم، فى بعض التفسيرات، هى اعتراض خطير على رؤية التنوير. ولست مؤهلاً من حيث التخصص لوضع تقدير جاد لمغزاها. ومع ذلك، أود أن أميز بين الزعم بأن ميكانيكا الكم تثبت اللاتحديد فى علاقة المستويات المجهرية (المرئية بالمجهر) بالمستويات العيانية (المرئية بالعين المجردة) من جهة، والزعم بأنها تثبت أن الواقع ليس له وجود مستقل عن الملاحظين من جهة أخرى. بقدر ما أستطيع أن أخبر، علينا ببساطة أن نوافق على مستوى معين من اللاتحديد فى علاقات المجهرى بالعيانى بوصفها حقيقة حول الواقع. وبقدر ما أستطيع أن أرى، لا يوجد شىء فى النتائج الواقعية فى ميكانيكا الكم يجبرنا على النتيجة القائلة إن الملاحظ الواعى يبدع إلى حد ما الواقع الملاحظ. هذه المفارقات ليست فى النتائج الواقعية للتجارب، وإنما فى التفسيرات [٤] المنوعة للنتائج، ولا شىء يجبرنا على هذه التفسيرات المتسمة بالمفارقة والمضادة للبداهة، على الرغم من أن بعض علماء الفيزياء قد قبلوا هذا التفسير. وبعد ذلك فإن الجهود لإثبات النسبية حول العقلانية ـ إن كل معايير العقلانية نسبية ثقافيًا ـ تنتهى دائمًا إلى إثبات العكس. على سبيل المثال، لكى يثبت عالم الأنثروبولوجيا النسبية الثقافية تراه يخبرنا أن الـ Nuer يعتبر الأخوة التوأم طيورًا وأنه فى مراسم معينة يكون الخيار رأس الثور. ومع ذلك، عندما يخبرنا كيف يفهم الـ Nuer هذه الدعاوى، يتبين دائما أنه يستطيع إخبارنا كيف تكون معقولة بمعاييرنا، وبالتالى كيف يمكن أن تكون معقولة بالنسبة لنا.[٥] ويتبين فى نهاية الأمر أن اللاعقلانية الظاهرية داخل الثقافة القبلية يمكن جعلها معقولة عن طريق معايير عالمية للعقلانية.

وسوف أتحدث حديثًا مطولاً فيما بعد عن كون واعتراضات ما بعد الحداثة على رؤية التنوير.

وفى هذا الكتاب، أود أن أستعمل المرحلة المعاصرة من الارتباك باعتبارها مناسبة للعناية بالمشروع الفلسفى التقليدى جدًا لتقديم تقرير عن ظواهر كثيرة مختلفة ظاهريًا من أجل إثبات وحدتها العميقة. وأنا لا أعتقد أننا نحيا فى عالمين، عالم عقلى وعالم فيزيائى ـ ولا أعتقد أيضًا أننا نحيا فى ثلاثة عوالم، العقلى والفيزيائى والثقافى ـ وإنما فى عالم واحد، وأود أن أصف العلاقات بين بعض الأجزاء الكثيرة من هذا العالم الواحد. وأود أن أفسر البنية العامة لكثير من أجزاء الواقع المحيرة فلسفيًا إلى أبعد حد. وعلى وجه التحديد، أود أن أفسر ملامح بنيوية معينة فى العقل واللغة والمجتمع، وبعد ذلك أثبت كيف تنسجم فى وحدة معًا. وهدفى إذن هو أن أقدم إسهامًا متواضعًا لرؤية التنوير.

٢ ـ تقديم الفلسفة

يبدو أن هذا المشروع مفرط فى الطموح، ولكن على الأقل بمعنى واحد مهم هذا "كتاب تمهيدى" فى الفلسفة؛ إذ لا يتطلب ثقافة أو معرفة فلسفية متخصصة سابقة من جانب القارئ.

وتتخذ الكتب فى الفلسفة التى تكون تمهيدية بهذا المعنى فى غالب الأمر صورة من اثنتين، وطالما أن هذا الكتاب لا يتخذ أية صورة منهما، أظن أنه من الأهمية بمكان أن أضع تمييزًا بينه وبين هذه الكتب الأخرى من البداية. النمط الأول وربما الأكثر شيوعًا للكتاب التمهيدى هو الذى يأخذ القارئ عبر قائمة من المشكلات الفلسفية المشهورة مثل حرية الإرادة، ووجود الله، ومشكلة العقل والجسم، ومشكلة الخير والشر، ومشكلة النزعة الشكية والمعرفة. والمثال الحالى الجيد لهذا النوع من الكتب هو كتاب توماس نيجل "ما الذى تعنيه تمامًا؟".(٦) والنوع الثانى من الكتاب التمهيدى هو تاريخ موجز للموضوع. ويأخذ القارئ تقريرًا موجزًا عن المفكرين والمذاهب الفلسفية الأساسية، بداية من فلاسفة اليونان قبل سقراط وانتهاء بشخصية حالية بارزة، مثل فتجنشتين أو حركة مثل

الوجودية. ولعل أشهر كتاب من هذا النوع هو كتاب برتراند رسل "تاريخ الفلسفة الغربية".(٧) وكتاب رسل ضعيف فى الثقافة، ولكنى أظن أنه فعل شيئًا كثيرًا لتشجيع نشر الفكر الفلسفى أكثر من كتب التاريخ الفلسفى الدقيقة، وسر ذلك أن أى شخص يستطيع أن يطالعه باستمتاع مع شىء من الفهم على الأقل. لقد طالعته فى سن المراهقة وترك لدى انطباعًا كبيرًا. ويقال إن جيمى كارتر احتفظ به على المنضدة بجوار سريره عندما كان رئيسًا.

والكتاب الحالى لا هو نظرة عامة على الأسئلة الكبرى ولا هو تاريخ. وبالفعل هو من نمط ليس مسايرًا للطريقة السائدة فى الكتابة. وسوف يظن كثير من خيرة الفلاسفة أنه لا يطاق. إنه كتاب تركيبى بمعنى أنه يحاول أن يركب مجموعة من التقارير عن موضوعات غير مرتبطة فى ظاهر الأمر أو مرتبطة ارتباطًا هامشيًا. ولأننا نعيش فى عالم واحد، يتعين علينا أن نكون قادرين على أن نفسر بالفعل كيف ترتبط الأجزاء المختلفة فى هذا العالم بعضها ببعض وكيف تتماسك معا فى وحدة كاملة متسقة. وأود التوكيد على كلمات تركيب synthesis وتركيبى synthetic لأننى تعلمت على يد مجموعة من الفلاسفة ـ وعادة ما أفكر فى أننى أنتمى إليهم ـ يظنون فى أنفسهم أنهم يمارسون شيئًا يسمى "الفلسفة التحليلية" analytic philosophy. والفلاسفة التحليليون يفككون الأسئلة الفلسفية ويحللونها إلى عناصرها المكونة. ويمارسون ما يسمى "التحليل المنطقى" logical analysis. ويتضمن هذا الكتاب قدرًا كبيرًا من التحليل المنطقى، ولكنه أيضًا كتاب أضع فيه الأشياء معًا. فهو كتاب تركيبى يقوم به فيلسوف تحليلى. وبالاعتماد على كتاباتى المبكرة، أود أن أفسر كيف تعمل جوانب أساسية معينة فى العقل واللغة والواقع الاجتماعى، وكيف تؤلف وحدة كاملة متسقة.

وأريد بهذا الكتاب أن أحقق ثلاثة أهداف متميزة. أولاً، أود أن أقدم سلسلة من الدعاوى النظرية حول طبيعة العقل واللغة والمجتمع وحول العلاقات المتبادلة فيما بينها على حد سواء. ثانيًا، بإنجاز الهدف الأول، أود أن أضرب مثلاً لأسلوب معين فى التحليل الفلسفى. يتشابه البحث الفلسفى بعض التشابهات المهمة مع صور البحث الأخرى مثل البحث العلمى، ولكنه يختلف عنها بعض الاختلافات

أيضًا. وأود أن أوضح تلكم التشابهات والاختلافات خلال المناقشة. ثالثًا، أود أن أضع بالمناسبة ـ إذا جاز التعبير ـ سلسلة من الملاحظات حول طبيعة الارتباك الفلسفى والمشكلات الفلسفية. ولوضع هذه الأهداف الثلاثة بإحكام شديد، أود أن أمارس فلسفة ما، وفى ممارستها أود أن أوضح كيفية ممارستها، وأرغب فى أن أضع بعض الملاحظات حول المشكلات الخاصة بممارساتها. وفى نهاية الكتاب أقرر بعض النتائج العامة حول طبيعة الفلسفة.

إذا حالفنى التوفيق فى طموحاتى التفسيرية، فإن كل ما أقوله تقريبًا سوف يبدو صحيحًا بصورة واضحة إلى حد ما، ويبدو واضحًا بالفعل إلى درجة أن القارئ غير المتخصص فى الفلسفة ـ وهو القارئ الذى يخاطبه الكتاب ـ سوف تأخذه الدهشة أحيانًا ويتساءل: لماذا ينتابه القلق حتى يخبرنا بهذا؟ والجواب هو أن الزعم الحقيقى الذى أضعه حتى بأشد ما يكون الوضوح سيكون ـ وقد كان على نحو نموذجى لقرون ـ موضوعًا لخلاف وغضب شديد أيضًا. ما السبب فى ذلك؟ ما السبب فى أنه عندما نبدأ ممارسة الفلسفة ترانا مدفوعين دفعًا عنيدًا تقريبًا إلى إنكار أشياء نعرف جميعا أنها صادقة ـ على سبيل المثال، نعرف أن هناك عالمًا واقعيًا، وأننا نستطيع أن نملك أنواعًا معينة من المعرفة عن هذا العالم، وأن العبارات تكون صادقة على نحو نموذجى إذا كانت تناظر الوقائع فى العالم وتكون كاذبة إذا كانت لا تناظر شيئًا؟ اعتقد فتجنشتين أن الدافع إلى الخطأ الفلسفى يأتى فى المقام الأول من سوء فهم طريقة عمل اللغة، ويأتى أيضًا من ميلنا إلى تعميم مناهج العلم وبسطها على مجالات لا تكون ملائمة فيها. وأظن أن هذه هى بالفعل بعض مصادر الخطأ الفلسفى، ولكن بعضها فقط. وسوف أشير إلى مصادر أخرى عندما نتقدم فى الكتاب، والمصادر الأخرى التى تستحق اللوم أكثر من المصادر التى قدمها فتجنشتين، هى مصادر من قبيل خداع النفس والرغبة فى القوة.

ومهما يكن من أمر، خليق بك أن تقول ما يبدو واضحًا؛ لأن ما يبدو واضحًا عادة يبدو فقط بهذه الطريقة بعد أن قلته. وقبل أن تقوله، لا يكون واضحًا ما تحتاج إلى قوله. هذا الكتاب، إذن، ربما يقدم الانطباع بأننى سوف أصحبك فى

رحلة ممهدة ومفتوحة. وهذا وهم. فنحن فى طريق ضيق عبر غابة. ومنهجى فى الشرح هو الإشارة إلى الطريق ثم لفت الانتباه إلى أجزاء الغابة التى نحن فى حاجة إلى اجتنابها. وإن شئت أن تضع النقطة ذاتها بطريقة تبدو رنانة أكثر مما أردت، قل إننى أحاول تقرير الصدق، وبعد ذلك تقرير الأكاذيب المتنافسة التى تمنح تقرير الصدق جانبًا كبيرًا من أهميته الفلسفية.

٣ ـ المواقف المهملة

فى معظم القضايا الفلسفية الأساسية هناك ما يجوز أن نسميه، باستعمال استعارة الكمبيوتر، الموقف المهمل. والمواقف المهملة هى وجهات النظر التى نتمسك بها على نحو يسبق التأمل إلى درجة أن أى انحراف عنها يتطلب جهدًا واعيًا وحجة مقنعة. وها هى المواقف المهملة فى بعض المسائل الأساسية:

- هناك عالم واقعى يوجد بصورة مستقلة عنا، وبصورة مستقلة عن خبراتنا وأفكارنا ولغتنا.

- نملك مدخلاً حسيًا مباشرًا إلى هذا العالم عن طريق حواسنا، وبخاصة اللمس والرؤية.

- الكلمات فى لغاتنا، مثل أرنب وشجرة، تملك بصورة نموذجية معانى واضحة على نحو معقول. وبسبب معانيها، يمكن استعمالها للإشارة إلى الأشياء الواقعية فى العالم وللحديث عنها.

- عباراتنا تكون صادقة أو كاذبة على نحو نموذجى اعتمادًا على ما إذا كانت تناظر كيفية وجود الأشياء، أعنى تناظر الوقائع فى العالم.

- السببية causation علاقة واقعية بين الأشياء والحوادث فى العالم، علاقة وفقا لها تسبب الظاهرة الواحدة، السبب، ظاهرة أخرى، النتيجة.

وفى حياتنا اليومية العادية، نسلم بوجهات النظر هذه تسليمًا كبيرًا إلى درجة أننى أظن أنه من الضلال والتضليل أن نصفها بأنها "وجهات نظر" views ـ أو فروض hypotheses أو آراء opinions ـ على الإطلاق. على سبيل المثال، أنا

لا أتمسك بالرأى القائل يوجد عالم واقعى، بالطريقة التى أتمسك بها بالرأى القائل إن شكسبير كاتب مسرحى عظيم. هذه الافتراضات المسبقة المسلم بصحتها هى جزء مما أسميه خلفية تفكيرنا ولغتنا. وكتبت كلمة خلفية بحرف كبير لأبين أننى أستعملها مصطلحًا شبه تخصصى، وسوف أوضح معناها بشىء من التفصيل فيما بعد.

إن تاريخ الفلسفة فى جانبه الأكبر يكمن فى الهجوم على المواقف المهملة. ويشتهر الفلاسفة العظماء غالبًا بسبب رفضهم لما يسلم به كل شخص آخر. ويبدأ الهجوم المميز بالإشارة إلى المعضلات والمفارقات فى الموقف المهمل. ومن الواضح أننا لا نستطيع أن نتمسك بالموقف المهمل ونعتقد أيضًا فى مجموعة كاملة من الأشياء الأخرى التى نود الاعتقاد فيها. ومن ثم لابد من التخلى عن الموقف المهمل وتحل محله وجهة نظر جديدة ثورية ما. والأمثلة المشهورة على ذلك هى تفنيد ديفيد هيوم David Hume للفكرة القائلة إن السببية علاقة واقعية بين الحوادث فى العالم، وتفنيد الأسقف جورج باركلى George Berkeley لوجهة النظر القائلة إن العالم المادى يوجد وجودًا مستقلاً عن إدراكنا له، ورفض ديكارت وكثير من الفلاسفة الآخرين أيضًا، لوجهة النظر القائلة إننا نستطيع أن نملك معرفة حسية مباشرة بالعالم. ومنذ عهد قريب جدًا افترض كثير من الباحثين أن ويلارد كواين Willard Quine قد فند وجهة النظر القائلة إن الكلمات فى لغتنا لها معانٍ محددة. ويظن عدد غير قليل من الفلاسفة أنهم قد فندوا نظرية التناظر correspondence theory of truth ـ و هى وجهة النظر القائلة إذا كانت العبارة صادقة، فإنها تكون هكذا بصورة نموذجية لأن هناك واقعة ما، أو موقفًا، أو أمرًا من أمورالواقع فى العالم يجعلها صادقة.

وأنا أعتقد بصفة عامة أن المواقف المهملة صحيحة، وأن الهجمات التى تشن عليها خاطئة. وأظن أن هذا هو الحال بالتأكيد مع كل الأمثلة التى ذكرتها منذ لحظات. ومن غير المحتمل أن تظل المواقف المهملة تقريبية ومتقلبة فى التاريخ الإنسانى على مدار قرون، وأحيانًا آلاف الأعوام أيضًا، إذا كانت كاذبة كما يحاول الفلاسفة إثبات ذلك. ولكن ليست كل المواقف المهملة صادقة. ولعل أشهر المواقف

المهملة، هو الموقف القائل إن كل واحد منا يتألف من كائنين منفصلين: الجسم من جهة، والعقل أو النفس من جهة أخرى، وإن هذين الكائنين يرتبطان معا خلال حياتنا و يستقلان على نطاق أن عقولنا أو نفوسنا تصبح متحررة من أجسامنا وتواصل البقاء بوصفها كائنات واعية حتى بعد أن تفنى الأجسام تمامًا. وتسمى هذه الوجهة من النظر الثنائية dualism. وأظن أنها خاطئة، وسوف أقول سبب ذلك فى الفصل الثانى. ومع ذلك، بصفة عامة تكون المواقف المهملة أكثر صحة على الأرجح من بدائلها. و الحقيقة المخزية فيما يتعلق بمهنتى، وإن كانت شيئًا عجبًا، هى أن أعظم الفلاسفة الذين يكتب لهم الشهرة والإعجاب هم غالبًا أصحاب النظريات المحالة المنافية للعقل.

وهناك ما يغرى بالتفكير فى أن ما أسميه المواقف المهملة هو ما يسميه الحس المشترك "الحس المشترك" common sense. وأظن أن هذا خطأ. "فالحس المشترك" ليس فكرة واضحة تمام الوضوح، وإنما هو - كما أفهمه - مسألة اعتقادات يتم التمسك بها على نطاق واسع ولا يعترض عليها عادة. وعلى الرغم من أنه لا يوجد خط فاصل حاد، فإن ما أسميه المواقف المهملة أساسية أكثر من الحس المشترك. وأظن أنها مسألة فى الحس المشترك أنه إذا أردت أن يعاملك الناس بلطف، فمن الأفضل أن تكون لطيفًا معهم. هذا النوع من الحس المشترك ليس له رأى يتعلق بالمسائل الميتافيزيقية الأساسية مثل وجود العالم الخارجى أو واقعية السببية. فالحس المشترك، فى أغلب الأحوال، هو مسألة رأى مشترك. أما الخلفية فسابقة على هذه الآراء.

وبعض الأمثلة المهمة للغاية فى الفلسفة هى التى تنشأ بسبب تعارض مباشر أو حتى عدم اتساق منطقى بين موقفين مهملين. على سبيل المثال، يبدو لى أن الناس يتحدثون ويفكرون بطريقة نموذجية كما لو كانوا يفترضون أن لديهم حرية إرادة من نوع يحول دون الحتمية السببية، ويفترضون فى الوقت ذاته أن كل أفعالنا لها تفسيرات حتمية سببية. وطوال صفحات هذا الكتاب سوف نفحص مواقف مهملة منوعة، ونهتم بتعارض هذه المواقف اهتمامًا خاصًا. وفى الفصل الأول أناقش مجموعة من المواقف المهملة التى ترتكز على أفكار الواقع والصدق.

٤ ـ الواقع والصدق: الموقف المهمل

هناك موقف بين المواقف المهملة التى تشكل خلفيتنا المعرفية، وربما يكون الموقف الأساسى، يتمثل فى فئة معينة من الافتراضات المسبقة حول الواقع والصدق. عندما نفعل أو نفكر أو نتكلم بشكل نموذجي، فإننا نسلم بطريقة معينة أن أفعالنا وأفكارنا وكلامنا يرتبط بأشياء خارجية عنا. وأنا أصور هذا بوصفه فئة من العبارات، ولكن هذا مضلل إذا أوحى بأنه عندما نتكلم بالفعل أو نفكر أو نفعل بطريقة أخرى، فإننا نتمسك أيضا بنظرية. إن فئة العبارات التى أقدمها لك عن الواقع والصدق يمكن معالجتها على أنها نظرية أو حتى فئة من النظريات، ولكن عندما تعمل الخلفية ـ عندما تؤدى مهمتها، إذا جاز التعبير ـ فإننا لا نحتاج إلى نظرية. فهذه الافتراضات المسبقة سابقة على النظريات.

ومهما يكن من أمر، فالمحقق هو أننا نفعل أو نفكر أو نتكلم بالأنواع التالية من الطرق، ترانا نسلم بمجموعة من الأشياء: عندما ندق مسمارًا، أو نطلب وجبة خارجية من المطعم، أو نجرى تجربة معملية، أو نتساءل أين نقضى العطلة، فإننا نسلم بالتالى: يوجد عالم واقعى مستقل عن الكائنات البشرية تمام الاستقلال ومستقل عما تفكر فيه أو تقول عنه، وتكون العبارات المتعلقة بالأشياء وحالات الواقع فى هذا العالم صادقة أو كاذبة اعتمادًا على ما إذا كانت الأشياء توجد بالفعل فى العالم بالطريقة التى نقول إنها توجد بها. وبالتالى ـ على سبيل المثال ـ إذا تأملت فى خطط عطلتى أتساءل ما إذا كانت اليونان أشد حرارة فى الصيف من إيطاليا. وأسلم ببساطة بأن هناك عالمًا واقعيًا يتضمن أماكن مثل اليونان وإيطاليا، وأن هذه الأماكن لها درجات حرارة متباينة. زد على ذلك، إذا قرأت فى كتاب السياحة أن متوسط درجة حرارة الصيف فى اليونان أشد حرارة منها فى إيطاليا، فاعرف أن ما يقوله الكتاب سيكون صادقًا فقط إذا كان الواقع فى المتوسط فى الصيف فى اليونان أشد حرارة منه فى إيطاليا. وهذا لأننى أسلم بأن هذه العبارات تكون صادقة فقط إذا كان هناك شىء مستقل عن العبارة وبمقتضاه، أو بسببه، تكون صادقة.

هذان الفرضان المسبقان الخلفيان لهما تاريخ طويل وأسماء مشهورة منوعة. وأود أن أسمى الفرض الأول، القائل بوجود عالم واقعى مستقل عنا، "الواقعية الخارجية" external realism. وهى "واقعية" لأنها تقرر وجود العالم الواقعى، و"خارجية" تمييزًا لها من أنواع أخرى من الواقعية، على سبيل المثال، الواقعية المتعلقة بالموضوعات الرياضية (الواقعية الرياضية) mathematical realism أو الواقعية المتعلقة بالحقائق الأخلاقية (الواقعية الأخلاقية) ethical realism. والفرض الثانى وجهة النظر الثانية ـ القائلة إن العبارة تكون صادقة إذا كانت الأشياء فى العالم توجد بالطريقة التى تقول العبارة إنها توجد بها، وتكون كاذبة بطريقة أخرى ـ تسمى "نظرية التناظر فى الصدق" the correspondence theory of truth. وهذه النظرية تأتى فى مجموعة من الصور المختلفة. ولكن الفكرة الأساسية التى تقوم عليها هى أن العبارات تكون صادقة إذا تناظرت، أو وصفت، أو انسجمت مع الطريقة التى توجد بها الأشياء بالفعل فى العالم، وتكون العبارات كاذبة إذا لم تفعل ذلك.

هناك ظواهر مستقلة عن العقل فى العالم من بينها أشياء من قبيل ذرات الهيدروجين، واللوحات المعمارية، والفيروسات، والأشجار، والمجرات. وواقع هذه الظواهر مستقل عنا. ولقد وجد الكون منذ فترة طويلة قبل أن يوجد أى إنسان أو قبل أن يظهر فاعل آخر لديه وعى، وسيوجد لفترة طويلة بعد أن نرحل جميعًا من على مسرح الحياة.

ليست كل الظواهر فى العالم مستقلة عن العقل. خذ مثلاً المال، والملكية، والزواج، والحروب، وألعاب كرة القدم، وحفلات الكوكتيل، تجدها جميعًا تعتمد بالنسبة لوجودها على فاعلين بشر واعين بطريقة تختلف عن وجود الجبال وأنهار الجليد والجزيئات.

وأنا أعتبر أن الزعم الأساسى للواقعية الخارجية ـ الزعم بوجود عالم واقعى مستقل استقلالاً كاملاً ومطلقًا عن كل تمثيلاتنا، وكل أفكارنا، ومشاعرنا، واعتقاداتنا، ولغتنا، وخطابنا، ونصوصنا، وهلمَّ جرًا ـ زعم واضح، وبالفعل من حيث هو شرط جوهرى للعقلانية، وللمعقولية أيضًا، إلى درجة أننى تورطت بعض

الشىء فى طرح السؤال ومناقشة الاعتراضات المنوعة على هذه الوجهة من النظر. لماذا يود أى شخص بعقله السليم الهجوم على الواقعية الخارجية؟ حسنًا، هذا فى حقيقة الأمر سؤال مركب بعض الشىء، وسوف أناقشه بشىء من التفصيل فيما بعد. ومع ذلك أود أن أشير هنا إلى أن حالات الهجوم على الواقعية الخارجية لا تقف منعزلة. إنها تميل إلى السير فلسفيًا بصحبة الاعتراضات على الجوانب الأخرى من افتراضاتنا المسبقة الخلفية التى تشكل أيضًا المواقف المهملة. وبالإضافة إلى الواقعية نحن نفترض بصفة عامة أن أفكارنا، وكلامنا، وخبراتنا ترتبط مباشرة بالعالم الواقعى. أعنى نفترض أننا عندما ننظر إلى أشياء مثل الأشجار والجبال، ندركها إدراكًا نموذجيًا؛ ونفترض أننا عندما نتكلم، فإننا نستعمل الكلمات استعمالاً نموذجيًا للإشارة إلى الأشياء فى عالم يوجد مستقلاً عن لغتنا؛ ونفترض أننا عندما نفكر، فإننا نفكر غالبًا فى أشياء واقعية. زد على ذلك، كما أشرت من قبل، أن ما نقوله عن مثل هذه الأشياء يكون صادقًا أو كاذبًا اعتمادًا على ما إذا كان يناظر الطريقة التى توجد بها الأشياء فى العالم. وعلى هذا النحو، تشكل الواقعية الخارجية أساس وجهات نظر فلسفية أساسية أخرى جرى إنكارها مرارًا وتكرارًا ـ النظرية الإشارية فى التفكير واللغة referential theory of thought and language ونظرية التناظر فى الصدق. والمفكرون الذين يودون إنكار نظرية التناظر فى الصدق أو النظرية الإشارية فى التفكير واللغة يجدون التسليم بالواقعية الخارجية أمرًا مربكًا. وغالبًا لا يتكلمون عنها على الإطلاق أو لا يجدون سببًا دقيقًا تقريبًا لرفضها. والحق أن قلة حقيقية من المفكرين أسرفوا على أنفسهم وقالوا إنه لا يوجد شىء من قبيل وجود عالم خارجى وجودًا مطلقًا، وموضوعيًا، ومستقلاً عنا تمام الاستقلال. لقد فعلها بعض المفكرين. أسرف بعضهم وقالوا إن العالم الواقعى المزعوم هو "بناء اجتماعى" social construct. ولكن حالات الإنكار المباشرة هذه للواقعية الخارجية نادرة. والخطوة النموذجية جدًا عند المنكرين للواقعية هى تقديم حجة يبدو أنها تعترض على الموقف المهمل كما وصفته، وبعد ذلك تزعم أن الاعتراض يسوغ موقفًا آخر يرغبون فى الدفاع عنه، وصورة ما من وجهات نظر

تسمى بشكل منوع البنيوية الاجتماعية social constructionism، والبراجماتية pragmatism، والتفكيكية deconstructionism، والنسبية relativism، وما بعد الحداثة postmodernism، وهلمَّ جرًا.

والبنية المنطقية للموقف الذى يلقاه المنكرون للواقعية هى:

١ ـ افتراض أن الواقعية الخارجية صحيحة، إذن يوجد عالم واقعى على نحو مستقل عنا وعن اهتماماتنا.

٢ ـ إذا كان هناك عالم واقعى، فهناك طريقة يوجد بها العالم بالفعل. وهناك طريقة موضوعية توجد بها الأشياء فى العالم.

٣ ـ إذا استطعنا أن نقول كيف توجد الأشياء، فإن ما نقوله يكون صادقًا أو كاذبًا بطريقة موضوعية اعتمادًا على النطاق الذى ننجح به أو نخفق فى قول كيف توجد.

وأنصار صور الذاتية subjectivism أو النسبية relativism الذين يودون رفض القضية الرابعة تعوقهم القضية الأولى، التى يشعرون أنهم قد رفضوها أو كما يقولون أحيانًا وضعوها "موضع شك".

إن حالات الهجوم على الواقعية الخارجية ليست جديدة على الإطلاق، وإنما تعود إلى قرون كثيرة خلت. ولعل أشهر هجوم هو زعم باركلى أن ما نظن أنه أشياء مادية هو بالفعل مجرد مجموعات من "الأفكار" ideas، ويقصد بها حالات الوعى. وبالفعل هذا التقليد المسمى بصور منوعة المثالية idealism أو مذهب الظواهر phenomenalism، استمر بطريقة ملائمة إلى القرن العشرين. وأصبحت هذه الوجهة من النظر تسمى "مثالية" لأنها تقرر أن الواقع الوحيد الذى يوجد هو واقع "الأفكار" بهذا المعنى الخاص للكلمة. ولعل أعظم المثاليين أثرًا فى كل العصور هو جورج فردرش هيجل Georg Friedrich Hegel. والمعتقد الأساسى فى المثالية هو أن الواقع فى خاتمة المطاف ليس مسألة شىء يوجد بشكل مستقل عن إدراكاتنا الحسية وتمثيلاتنا الأخرى، وإنما الصواب أن الواقع يتشكل عن طريق إدراكاتنا الحسية والأنواع الأخرى من التمثيلات. وبدلاً من التفكير فى مزاعمنا للمعرفة، بحيث تكون مسئولة أمام واقع خارجى مستقل،

نجعل الواقع مسئولاً أمام تمثيلاتنا الخاصة. وأعتقد أن أكثر صور الموقف المثالى تعقيدًا توجد فى فلسفة إمانويل كانط Immanuel Kant الذى أعتقد أن ما سماه "العالم الظاهرى" phenomenal world ـ عالم الكراسى، والموائد، والأشجار، والكواكب، وهلمَّ جرا ـ يتوقف كلية على تمثيلاتنا. واعتقد كانط أيضًا أن هناك بالفعل عالما آخر يكمن وراء عالمنا الظاهرى هو عالم "الأشياء فى ذاتها" things in themselves، ولكنه رأى أن هذا العالم لاسبيل لنا إلى معرفته تمامًا، ولا نستطيع حتى الكلام عنه كلامًا ذا معنى. والعالم التجريبى ـ أعنى العالم الذى نختبره ونحيا فيه ـ هو فى الحقيقة عالم لظاهر منظم، عالم للطريقة التى تبدو لنا بها الأشياء. وبالتالى، فى رأى كانط، كما هو الحال فى رأى صور أخرى من المثالية، فإن عالم الموائد، والكراسى، والجبال، والشهب، بالإضافة إلى المكان والزمان والسببية، هو فى الحقيقة عالم من مجرد ظواهر.)والاختلاف بين كانط والمثاليين الآخرين مثل بأركلى هو أن الآخرين يعتقدون أن الظواهر ـ أو "الأفكار" كما يسميها باركلى ـ هى الواقع فقط، على حين يعتقد كانط أنه بالإضافة إلى عالم الظواهر، هناك واقع الأشياء فى ذاتها يكمن وراء الظواهر، التى لا يمكن أن نحصل على معرفة عنها كائنة ما تكون.

لماذا وجد كثير من الفلاسفة البارعين المُثالية مغرية فى صورها المختلفة؟ حسنًا، إن إحدى مزاياها أنها تمكننا من الرد على اعتراض النزعة الشكية القائلة إننا لا نستطيع أن نعرف حقًا كيف يوجد العالم. وبالفعل، من الناحية التاريخية، نشأت المثالية بسبب حالات الإخفاق فى الرد على النزعة الشكية من النوع الذى قدمه ديكارت. كل صور النزعة الشكية ترتكز على زعم مؤداه أننا نستطيع أن نملك كل دليل ممكن على أى زعم ويظل خاطئا بصورة جذرية. يمكن أن نملك الدليل الممكن الأكثر كمالاً على وجود العالم الخارجى ونظل نعانى من هذيان شديد. يمكن أن يخدعك شيطان ماكر، أو تكون مخًا فى حوض، أو تكون حالمًا، وهلمَّ جرًا.(*) ويحل المثالى هذه المشكلة عن طريق إزالة الفجوة بين الدليل

(*) "المخ فى حوض" brian in a vit هوتخيل فيلسوف وفقا له يملك المرء كل خبراته حتى على الرغم من أن المرء يتكون من مخ فى حوض به مواد مغذية وتنتج الخبرات اصطناعيًا عن طريق إثارة المخ كهربائيًا.

والواقع بطريقة أن الدليل يتوافق مع الواقع. وبعد ذلك تصبح مسألة بسيطة إلى حد ما أن نميز هذه الحالات على أنها أوهام وأضغاث أحلام، وهلوسات، وهلمَّ جرا، التى لا تكون واقعية من الحالات التى تكون مكونات "للعالم الواقعى". فالأوهام illusions هى ببساطة ظواهر لا تنسجم انسجامًا ملائمًا مع الظواهر الأخرى. ولكن فى الإدراكات الحسية الوهمية وغير الوهمية، لا يوجد شىء يكمن خلف تمثيلاتنا. وخلاصة القول أن الاستعانة بالمثالية تعنى إزالة الفجوة بين الواقع والمظهر، الفجوة التى جعلت النزعة الشكية ممكنة. ويكمن الواقع فى ظواهر منظمة.

ومع ذلك، من الواجب أن أعترف بأننى أظن أن هناك سببًا أعمق بكثير للاستعانة المستمرة بكل صور اللاواقعية antirealism، وأصبح هذا السبب واضحًا فى القرن العشرين: إنه يشبع الدافع الأساسى إلى القوة. يبدو من المثير للاشمئزاز تمامًا، بطريقة أو بأخرى، أنه يتعين علينا أن نكون تحت رحمة "العالم الواقعى". ويبدو من المرعب تمامًا ألا تكون تمثيلاتنا مسئولة أمامنا على الإطلاق. وهذا هو السبب فى أن الناس الذين يتمسكون بالصور المعاصرة من اللاواقعية ويرفضون نظرية التناظر فى الصدق يسخرون من وجهة النظر المعارضة. على سبيل المثال، يشير ريتشارد رورتى Richard Rorty إشارة تهكمية إلى "الواقع كما هو فى ذاته." (٨)

لقد ظهر أن المثالية قد ماتت منذ خمسين عاما خلت، وفى الصورة التى قدمها الخط الممتد من باركلى إلى هيجل، لا يزال هذا الحكم صحيحًا على نطاق واسع. ومع ذلك، ظهرت منذ عهد قريب صورة جديدة لإنكار الواقعية. وعلى حد تعبير رورتى "إن شيئًا ما يبدو مثل المثالية فى طريقه إلى أن يصبح جديرًا بالاحترام الفكرى."(٩) وجاء هذا فى صور منوعة، كل صورة منها أكثر إبهامًا من الأخرى، وتظهر تحت عناوين من قبيل "التفكيك" deconstruction و"علم مناهج الجماعات والشعوب" ethnomethodology و"البراجماتية" pragmatism و"البنيوية الاجتماعية" social constructionism. لقد ناقشت ذات مرة عالم مشهور فى دراسة الجماعات البشرية زعم أنه قد أثبت أن علماء الفلك يبتكرون

بالفعل أشباه النجوم وظواهر فلكية أخرى من خلال بحوثهم ومناقشاتهم. قلت له محدقًا بدهشة: هب أننا سرنا على ضوء القمر وقلت لك: "ما أروع القمر هذه الليلة" ووافقتى على ما أقول. فهل ابتكرنا القمر؟ قال: نعم.

فى أواخر القرن العشرين، بدت الهموم المتعلقة بالنزعة الشكية أقل أثرًا فى الحث على اللاواقعية. وليس من السهل أن تحدد ما يدفع اللاواقعية المعاصرة، ولكن إذا اخترنا خيطًا يمتد عبر مجموعة منوعة واسعة من الحجج، فسوف يكون ما يسمى أحيانًا نزعة وجهة النظر perspectivism. ونزعة وجهة النظر هى الفكرة القائلة إن معرفتنا بالواقع ليست من النوع الذى لا يتخلله وسيط؛ إذ يتوسطها دائما الرأى، وفئة معينة من الميول، والأسوأ من ذلك دوافع سياسية شريرة، مثل الولاء لجماعة سياسية أو إيديولوجيا. ونظرًا لأننا لا نستطيع أن نملك أبدًا معرفة بالعالم لا يتخللها وسيط، إذن ربما لا يوجد عالم واقعى، أو ربما من غير المفيد حتى الكلام عنه، أو ربما لا يكون مهمًا أيضًا. وعلى هذا النحو تأتى اللاواقعية فى أواخر القرن العشرين خجولة ومراوغة بعض الشىء. وعندما أقول "خجولة" و"مراوغة"، فأنا أقصد مقابلتها بالتقرير الصريح، والدقيق إلى درجة مؤلمة، والمكشوف الذى وضعته عن الموقف المهمل: يوجد عالم واقعى مستقل عنا تمام الاستقلال، عالم من الجبال والجزيئات، والأشجار، والبحار، والمجرات، وهلمَّ جرًا. لاحظ بعض الآراء المتباينة: يكتب هيلارى بتنام Hilary Putnam:" إذا وجب على المرء أن يستعمل لغة مجازية، فليكن المجاز هو: العقل والعالم يؤلفان بالتعاون معا العقل والعالم." (١٠) ويكتب جاك دريدا Jacques Derrida: "لا يوجد شىء خارج النصوص. (Il n'y a pas de bors texte)،(١١) ويكتب ريتشارد رورتى: "أظن أننا سنكون أفضل حالاً من دون الفكرة الفعلية عن "حقيقة الواقع"."(١٢) ويزعم نيلسون جودمان Nelson Goodman أننا نقيم العوالم عن طريق تعيين أنواع معينة من الحدود بدلاً من أخرى.

> الآن مثلما نعين مجموعات من النجوم عن طريق اختيار نجوم معينة ووضعها بدلاً من أخرى، كذلك نعين النجوم عن طريق وضع حدود معينة بدلاً من أخرى. لا شىء يأمر بما إذا كانت السماء سوف تتحدد فى مجموعات من النجوم أو أشياء أخرى. علينا أن نعين ما نجده، وليكن

الدب الأكبر، أو الشعرى، أو الطعام أو الوقود أو أى نظام صوتى مجسم.(١٣)

ماذا نحن قائلون فى الرد على هذه الاعتراضات على الموقف المهمل؟ سوف أرد على بعض الصور الأكثر شيوعًا من الحجة، ولكن أرى لزامًا علىّ أن أعترف من البداية بأننى لا أظن أن الحجة هى التى تحرك بالفعل الاندفاع إلى إنكار الواقعية. وأظن أنها مسألة فى التاريخ الثقافى والفكرى المعاصر أن حالات الهجوم على الواقعية لا تحركها الحجج؛ لأن الحجج ضعيفة بوضوح تقريبًا، ولأسباب سوف أشرحها بتفصيل بعد قليل. والصواب ـ كما اقترحت من قبل ـ أن الدافع لإنكار الواقعية هو نوع من الرغبة فى القوة، التى تظهر ذاتها بطرائق عدة. وفى الجامعات، وبصورة أكثر بروزًا فى أقسام العلوم الإنسانية المنوعة، يجرى الافتراض بأنه إذا لم يوجد عالم واقعى، فإن العلم يكون على قدم المساواة مع العلوم الإنسانية. فكلاهما يتعامل مع بنى اجتماعية، ولا يتعامل مع حالات مستقلة من الواقع. ومن هذا الافتراض، تطورت بسهولة صور ما بعد الحداثة، والتفكيك، وهلمَّ جرا، وتحررت تمامًا من السلاسل والقيود المتبعة اللازمة لمواجهة العالم الواقعى. إذا كان العالم الواقعى مجرد ابتكار ـ بناء اجتماعى مصمم لقمع العناصر المهمشة فى المجتمع ـ إذن دعنا نتخلص من العالم الواقعى ونبنى العالم الذى نريده. وأظن أن هذه هى القوة السيكولوجية الحقيقية الدافعة وراء اللاواقعية عند نهاية القرن العشرين.

ومع ذلك هناك نقطتان منطقيتان أرانى فى حاجة إلى وضعهما فى التو واللحظة. فأما الأولى فهى أن الإشارة إلى الأصول السيكولوجية للاواقعية ليست تفنيدًا للاواقعية. سنقع فى المغالطة التكوينية عندما نفترض أننا إذا كشفنا عن الأصول غير المشروعة للحجج ضد الواقعية، فإننا نفند هذه الحجج بطريقة أو بأخرى. هذا العمل ليس كافيًا. وأما الأخرى فتقول طالما أن الحجج قد قدمت ضد الواقعية، فيجب علينا أن نرد عليها بتفصيل. وهكذا نفعل الآن.

٥ ـ أربعة اعتراضات على الواقعية

إن الحجة المعاصرة الأكثر شيوعًا ضد الواقعية هى، كما قلت، نزعة وجهة النظر. وتتخذ الحجة صورًا مختلفة، ولكن الخيط الذى يمتد خلالها هو

أننا لا نملك مدخلاً إلى العالم الواقعى، ولانملك طريقة لتمثيله، ولا نملك طريقة للتعامل معه بنجاح اللهم إلا من وجهة نظر معينة، ومن فئة معينة من الافتراضات المسبقة، وتحت وجه معين، ومن موقف معين، وتمضى الحجة قائلة إذا كان هناك مدخل لا يتخلله وسيط إلى الواقع، إذن لا يوجد بالفعل هدف فى الحديث عن الواقع، وبالفعل لا يوجد واقع مستقل عن المواقف، أو الأوجه، أو وجهات النظر. والتقرير الجيد عن نزعة وجهة النظر نجده فى كتاب مدرسى عن فلسفة العلم الاجتماعى من تأليف بريان فاى Brian Fay. (وبالمناسبة، غالبًا ما نستطيع أن نكتشف ما يجرى فى الثقافة عن طريق تأمل الكتب المدرسية للطلاب الذين لم يتخرجوا بعد أكثر من تأمل كتابات المفكرين أصحاب المكانة العالية. فالكتب المدرسية أقل مهارة فى الكتمان).

> نزعة وجهة النظر هى الموضة الإبستمولوجية السائدة فى الحياة الفكرية المعاصرة. ونزعة وجهة النظر هى الرأى القائل إن معرفتنا برمتها هى فى طبيعتها العادية تأتى من وجهة نظر بصورة جوهرية. وهذا يعنى أن دعاوى المعرفة وتقويمها يحدث دائمًا داخل إطار يقدم الموارد المفهومية التى فيها ومن خلالها يجرى وصف العالم وتفسيره. وتبعا لنزعة وجهة النظر، لا يوجد شخص فى أى وقت ينظر إلى العالم مباشرة كما هو فى ذاته، وإنما الصواب أن الناس يتعاملون معه من موقفهم الخاص مع افتراضاتهم الخاصة وتصوراتهم المسبقة.(١٤)

حتى الآن، هذا لا يبدو أنه هجوم حتى على الصورة البسيطة للغاية من الواقعية. وإنما يقول فحسب إنه لكى تعرف الواقع، عليك أن تعرفه من وجهة نظر. والخطأ الوحيد فى هذه الفقرة هو هذا بطريقة أو بأخرى، معرفة الواقع مباشرة كما هو فى ذاته تتطلب أن يكون معروفًا من غير وجهة نظر. وهذا افتراض ليس له ما يسوغه. على سبيل المثال، أرى مباشرة الكرسى أمامى، ولكننى أراه بطبيعة الحال من وجهة نظر. وأعرفه مباشرة من منظور. وبقدر ما يكون معقولاً الحديث عن معرفة "الواقع مباشرة كما هو فى ذاته"، فأنا أعرفه مباشرة كما هو فى ذاته عندما أعرف أن هناك كرسيًا لأننى رأيته. وهذا يعنى

القول إن نزعة وجهة النظر، المحددة على هذا النحو، ليست متعارضة مع الواقعية أو مذهب الموضوعية الإبستمولوجية القائل إننا نملك مدخلاً حسيًا مباشرًا إلى العالم الخارجي.

وتظهر الملاحظة الحاسمة عندما يواصل فاى القول إن نزعة وجهة النظر تجعل من المستحيل امتلاك معرفة بحقائق توجد وجودًا مستقلاً. وإليك الطريقة التى تسير بها الحجة:

لاحظ هنا أن ليست الظواهر ذاتها هى التى تكون وقائع أبدًا، وإنما الظواهر بمقتضى وصف معين. فالوقائع كائنات ذات معنى من الناحية اللغوية تختار من مجرى الحوادث ما يحدث أو ما يوجد. ولكن هذا يعنى أنه لكى توجد وقائع على الإطلاق لابد من أن توجد مفردات لغوية يمكن أن توصف فى حدودها. ومن دون مفردات لغوية سابقة تصف موقفًا أو تقدمه، لا توجد وقائع كائنة ما تكون.

وفى الفقرة التالية:

وبعبارة موجزة: الوقائع متأصلة فى الخطط المفهومية.(١٥)

وهذه الفقرة الكاملة تبدو لى نموذجية للحجج المستخدمة ضد الواقعية الخارجية فى الفلسفة المعاصرة. وهى حجج باطلة تمامًا. صحيح أننا فى حاجة إلى مفردات لغوية "لوصف" الوقائع أو "تقريرها" ولكن مثلما لا يلزم عن حقيقة أننى أرى الواقع دائمًا من وجهة نظر وتحت أوجه معينة بحيث لا أدرك الواقع مباشرة أبدًا، كذلك عن الحقيقة القائلة إننى لابد من أن أملك مفردات لغوية لكى أقرر الوقائع، أو لغة لكى أحدد الوقائع وأصفها، لا يلزم ببساطة أن الوقائع التى أصفها أو أحددها لها وجود مستقل. وجود ماء مالح فى المحيط الأطلسى هى واقعة وجدت منذ أمد بعيد قبل أن يوجد أى شخص ليحدد هذا الجسم من الماء على أنه المحيط الأطلسى، ويحدد مادته على أنه ماء، أو يحدد أحد عناصره الكيميائية على أنه ملح. وبطبيعة الحال، لكى نضع كل هذه التحديدات، لابد من أن نملك لغة، ولكن ماذا يهم؟ الوقائع توجد مستقلة تماما عن اللغة. وحجة فاى

كما ظهرت هى مغالطة. وتفترض مغالطة الاستعمال ـ الذكر use-mention fallacy أن الطبيعة اللغوية والمفهومية لتحديد واقعة تتطلب أن تكون الواقعة المحددة ذاتها لغوية بطبيعتها.(١٦) فالوقائع هى الشروط التى تجعل العبارات صادقة، ولكنها ليست متطابقة مع أوصافها اللغوية. ونحن نبتكر الكلمات لتحديد الوقائع وتسمية الأشياء، ولكن هذا لايستلزم أننا نبتكر الوقائع أو الأشياء.

الحجة الثانية، المرتبطة بالحجة من نزعة وجهة النظر، هى الحجة من النسبية المفهومية conceptual relativity. وتأتى على النحو التالى: كل مفاهيمنا نضعها بوصفنا كائنات بشرية. ولا يوجد شىء محتوم حول المفاهيم التى نملكها لوصف الواقع. ولكن، هكذا يجادل اللاواقعى، نسبية مفاهيمنا ـ إذا فهمت فهمًا صحيحًا ـ تثبت أن الواقعية الخارجية كاذبة؛ لأننا لا نملك مدخلاً لواقع خارجى اللهم إلا عن طريق مفاهيمنا. والبنى المفهومية المختلفة تقدم أوصافًا مختلفة للواقع، وهذه الأوصاف لا يتسق بعضها مع بعض. على سبيل المثال، بالنسبة إلى خطة مفهومية واحدة، إذا سألت "كم عدد الأشياء الموجودة فى هذه الحجرة؟" ربما أعد مفردات الأثاث فى هذه الحجرة. ولكن بالنسبة إلى خطة مفهومية أخرى، فإن هذا لا يميز بين عناصر فئة الأثاث، وإنما يعتبر فحسب فئة الأثاث كيانًا واحدًا، وسوف توجد إجابة مختلفة عن السؤال: "كم عدد الأشياء الموجودة فى الحجرة؟" وداخل الخطة المفهومية الأولى، يمكن أن نجيب عن السؤال بالقول هناك سبعة أشياء فى الحجرة. وداخل الخطة المفهومية الثانية، هناك شىء واحد، وبالتالى كم يوجد بالفعل؟ يقول اللاواقعى لا توجد إجابة عن هذا السؤال. لا توجد حقيقة فى الواقع اللهم إلا بالنسبة إلى خطة مفهومية، ومن ثم لا يوجد عالم واقعى اللهم إلا بالنسبة إلى خطة مفهومية.

ماذا نحن صانعون بهذه الحجة؟ لقد تورطت فى القول إننى أظن أنها ضعيفة ضعفًا لافتًا للنظر، على الرغم من أن بعض الفلاسفة المشهورين جدًا قدموها فى صور مختلفة. ويوجد بالفعل سبعة أشياء فى الحجرة كما يعدها نظام واحد للعد، ويوجد بالفعل شىء واحد فقط، كما يعده نظام آخر للعد. ولكن العالم الواقعى لا يحفل بأى نظام نستعمله للعد. فكل نظام منهما يعطينا وصفًا بديلاً

وصادقًا للعالم الواحد، باستعمال نظام مختلف للعد. وظاهر المشكلة ينشأ كلية من عدم الاتساق الظاهر فى القول هناك شىء واحد فقط ومع ذلك هناك سبعة أشياء. ولكن حالما تفهم طبيعة الدعاوى، لا يوجد عدم اتساق على الإطلاق. فالإجابتان متسقتان معًا، وبالفعل صادقتان معًا. وهناك أمثلة كثيرة مثل هذه فى حياتنا اليومية. إن وزنى بالأرطال ١٦٠ وبالكيلو جرام ٧٢ .وبالتالى ما وزنى بالفعل؟ الجواب هو ١٦٠ و ٧٢ معًا صحيحان بالاعتماد على أساس القياس الذى نستعمله. وبالفعل لا توجد مشكلة أو عدم اتساق البتة.

الحجة الثالثة ضد الواقعية الخارجية هى الحجة من تاريخ العلم. وأصل هذه الحجة فى كتاب توماس كون "بنية الثورات العلمية"، على الرغم من أننى أشك أن كون نفسه قد قبل فى أى وقت الحجة فى هذه الصورة. وفى تقرير كون، لا يتقدم العلم عن طريق التراكم المستمر للمعرفة، وإنما يتقدم بالأحرى عن طريق سلسلة من الثورات: ووفقا لهذه الثورات يتم التخلى عن نموذج paradigm لممارسة العلم بسبب عجزه عن حل مسائل محيرة معينة ويحل محله نموذج جديد نتيجة لثورة علمية. وما تجده ليس ازديادًا مستمرًا للمعرفة حول الواقع كما هو فى ذاته، وإنما بالأحرى سلسلة من الخطابات المختلفة، كل خطاب داخل نموذجه. ولا يصف العلم واقعًا موجودًا وجودًا مستقلاً، وإنما يبتكر دومًا صورًا جديدة من الواقع بقدر ما يتقدم. وعلى حد تعبير برونو لاتور وستيف وولجر "هدفنا هو أن يكون الوجود الخارجى نتيجة للعمل العلمى بدلاً من أن يكون علته cause."(١٧) وكما أشرت من قبل، أشك فى أن كون قد قبل هذه الحجة اللاواقعية، ولكنه ظن أن هناك إحساسًا بأن نيوتن عمل فى عالم مختلف عن عالم أرسطو.

ماذا نحن صانعون بهذه الحجة؟ مرة أخرى، أرانى مضطرًا إلى القول إنه لا يبدو لى أنها تلقى أى شك على الإطلاق حتى على الصورة البسيطة للغاية من الموقف المهمل القائل هناك عالم واقعى يوجد مستقلاً عنا تمام الاستقلال. ومهمة العلوم الطبيعية هى أن تمدنا بتقرير نظرى عن كيفية عمل العالم. هب أن كون على صواب تمامًا فى أن العلم يتقدم بصورة غير منتظمة، وبصدمات شديدة عرضية. وهب أن النظريات العلمية لا تقبل الترجمة إلى مفردات لغوية فى

نظريات مبكرة، وعلى نطاق أن الحجج بين أنصار النظريات المختلفة توحى بعدم فهم متبادل فقط. فماذا يلزم عن هذا؟ لا أظن أن شيئًا مهمًا يلزم عنه فيما يتعلق بالواقعية الخارجية. ومعنى هذا أن الحقيقة القائلة إن الجهود العلمية لتفسير العالم الواقعى أقل عقلانية وأقل تراكمية مما قد افترضناه من قبل - إذا كانت حقيقة - لا تلقى بشك على الإطلاق على الافتراض المسبق بأن هناك عالمًا واقعيًا يقدم العلماء محاولات حقيقية لوصفه.

الحجة الرابعة ضد الواقعية الخارجية، والمرتبطة بالحجة التى تنسب إلى كون، هى حجة من التحديد الناقص فى النظرية عن طريق الدليل underdetermination of theory by evidence. تأمل الانتقال من فكرة أن الأرض هى مركز نظامنا الكوكبى إلى فكرة أن الشمس هى المركز، الانتقال من نظرية مركزية الأرض إلى نظرية مركزية الشمس. لم نكتشف أن نظام بطليموس فى مركزية الأرض كان خاطئًا ونظام مركزية الشمس كان صحيحًا. والصواب أننا تخلينا عن النظام الأول؛ لأن الثانى كان بسيطًا ومكننا من أن نضع تنبؤات أفضل حول كسوف الشمس وخسوف القمر، واختلافات المناظر (الخاصة بالأجرام السماوية) ونحو ذلك. نحن لم نكتشف حقيقة مطلقة، والصواب أننا قبلنا طريقة مختلفة للكلام، ولأغراض عملية بصورة جوهرية. وهذا لأن النظريتين "ينقصهما التحديد" معا عن طريق الدليل. وكان فى مقدورنا أن نتمسك بأى نظرية بالاتساق مع كل دليل متاح، شريطة أن نكون على استعداد لإجراء تعديلات ملائمة فى النظرية. وتاريخ مثل هذه "الاكتشافات" العلمية يثبت أنه إذا افترض الصدق لتسمية علاقة التناظر بالواقع المستقل عن العقل، فلا وجود لمثل هذا الصدق لأنه لا يوجد هذا الواقع ومن ثم لا توجد علاقة للتناظر.

لقد ذكرت هذه الحجة ومثال الثورة الكوبرنيقية لأننى تثقفت عليه فى دراستى الجامعية للفلسفة فى الخمسينيات من القرن العشرين. وهى تسبق المجادلات الحالية بنصف قرن تقريبًا. ولكنها لا تزال حجة سيئة. والتحول من نظرية مركزية الأرض إلى مركزية الشمس لا يثبت أنه لا يوجد واقع على نحو مستقل، وعلى العكس، يكون الخلاف برمته معقولاً intelligible فقط بالنسبة لنا على

افتراض وجود هذا الواقع. ونحن نفهم الخلاف وأهميته فقط إذا افترضنا أنه يتعلق بأشياء واقعية ـ الأرض، والشمس، والكواكب، والعلاقات الواقعية فيما بينها. وما لم نفترض وجود أشياء مستقلة عن العقل مثل الأرض والشمس، فلا يمكن أن نفهم حتى ما نحن بصدده، وماهو موضع جدل فى الخلاف حول ما إذا كانت الأرض تدور حول الشمس أو الشمس تدور حول الأرض. وبالفعل، فإن النقاط المتعلقة بالبساطة وأفضل التنبؤات تكون ملائمة فقط لأننا نفكر فيها على أنها طرق لإدراك الحقيقة المرتبطة بالعالم الواقعى. إذا فكرت فى عدم وجود عالم واقعى، إذن يجوز أيضًا أن تقول ما تشاء لأسباب جمالية أو أخرى. لماذا تفضل البساطة اللهم إلا إذا كنت تفضلها لأسباب جمالية؟ ومع ذلك فى الحقيقة نفترض أن النظام البسيط يكون على الأرجح إلى حد كبير مناظرًا للوقائع، لأننا نظن أن التعقيدات التى لا سبيل إلى تصديقها فى علم الفلك البطليموسى كانت بالفعل طرائق لإصلاح نقاط الضعف وحالات عدم الاتساق فى هذه النظرية. والمجادلة وحلها يمثلان على وجه الدقة حججًا فى صالح وجود العالم الواقعى وليس ضده، والعلم بوصفه سلسلة من الجهود الناجحة لتقرير الحقيقة حول هذا العالم. والتطور اللاحق فى نظرية النسبية، مع تخليها عن وجهة النظر القائلة إن الشمس والكواكب توجد فى مكان مطلق، يوضح إلى حد بعيد هذه النقطة.

إن ما نختاره، عندما نفضل نظرية على أخرى على أساس دليل ينسجم مع النظريتين معًا، هو زعم يتعلق بالطريقة التى يكون بها العالم بالفعل مستقلاً عن اختيارنا للنظريات. وحاول كواين أن يبرهن على نحو مشهور أن قبوله لوجود جسيمات فى الفيزياء الذرية كان مسلمة تتساوى ـ من حيث هى مسلمة ـ مع قبول وجود آلهة هوميروس.(١٨) وهذا صحيح تمامًا، ولكن لا يستلزم أن من واجبنا أن نتساءل عما إذا كانت توجد إلكترونات أو زيوس أو أثينا (إلهة الحكمة عند الإغريق) أما الذى هو من واجبنا فهو أن نتساءل عما إذا كنا نقبل أو نرفض النظرية التى تقول إن هذه الأشياء توجد. وتكون النظرية صادقة أو كاذبة اعتمادًا على ما إذا كانت توجد هذه الأشياء أم لا، وعلى نحو مستقل عن قبولنا أو رفضنا للنظرية.

وأى قارئ مطلع على تاريخ الفلسفة اطلاعًا حسنًا سوف يعجب عندما اعتزم الرد على النزعة الشكية؛ لأننى بالتأكيد لا أستطيع أن أضع هذه الدعاوى حول العالم الواقعى ما لم أستطع ادعاء امتلاك معرفة بالعالم الواقعى. ذلك أن صحة هذه الدعاوى سوف تتطلب فى بادئ الأمر ردًا على الشكوك التى أثارها الشكاك حول الإمكانية الفعلية لمعرفة العالم الواقعى. ولذلك أتحول الآن إلى ما يعد من الناحية التاريخية الحجة الأساسية ضد الرأى القائل إن هناك واقعًا مستقلاً عن العقل.

٦ ـ النزعة الشكية، والمعرفة، والواقع

فى تاريخ الفلسفة، الحجة الأكثر شيوعًا والأعظم شهرة ضد الرأى القائل بوجود واقع يوجد مستقلاً عنا هى أن مثل هذا الزعم يجعل الواقع غير قابل للمعرفة. وتمضى الحجة قائلة نحن مجبرون على الرأى القائل إن هناك عالمًا من الأشياء فى ذاتها يتجاوز دائمًا استطاعة معرفتنا. ولكن افتراض مثل هذا العالم هو افتراض ضار وفارغ سواء بسواء. ضار لأنه يجبرنا على اليأس من النزعة الشكية، وفارغ لأنك لا تستطيع أن تفعل أى شىء مع فرض وجود واقع يوجد وجودًا مستقلاً. والرأى عند باركلى أنه إذا كانت توجد مادة فلن نستطيع معرفتها أبدًا، وإذا لم توجد، يستوى كل شىء.(١٩)

إذا أردنا أن نقدر تاريخ هذه الحجة حق قدره، فإن الأمر يستغرق عدة كتب كاملة، ولكنى سأوجز القول هنا. وتتخذ الحجج الشكية فى الفلسفة الصورة ذاتها دائمًا: تستطيع أن تملك أفضل دليل ممكن حول مجال وتظل مخطئًا خطأ أساسيًا. تستطيع أن تملك أفضل دليل ممكن حول سلوك الناس الآخرين وتظل مخطئًا بشأن حالاتهم العقلية. تستطيع أن تملك أفضل دليل ممكن حول الماضى وتظل مخطئًا بشأن المستقبل. وتستطيع أن تملك أفضل دليل ممكن حول خبراتك الحسية الخاصة وتظل مخطئًا بشأن العالم الخارجى. وسر ذلك أنك يمكن أن تكون حالمًا، أو تعانى من هلوسات، أو تكون مخًا فى حوض، أو يخدعك شيطان ماكر خداعًا منظمًا. وهذا النوع من النزعة الشكية تجده على نحو مشهور عند

ديكارت (مع أن ديكارت لم يقل بكل هذه الأمثلة). أما المتطرفون جدًا من الشكاك فيخطون الخطوة التالية: ليس الأمر أنك لا تملك دليلاً كافيًا not have enough evidence فحسب، وإنما - والكلام بدقة - لا تملك دليلاً على الإطلاق no evi-dence at all؛ لأن الدليل الذى تملكه يكون فى مجال والدعاوى التى تضعها تتعلق بمجال آخر. تملك دليلاً حول السلوك، ولكنك تضع دعاوى حول الوعى. تملك دليلاً حول الماضى، ولكنك تضع دعاوى حول المستقبل. تملك دليلاً حول إحساساتك، ولكن مزاعمك تكون أشياء مادية. هذه الصور المتطرفة من النزعة الشكية لابد من أنك واجدها عند ديفيد هيوم David Hume. والمثال الذى سوف نركز عليه الآن يتعلق بدليلنا على وجود عالم واقعى، أو كما يسمى أحيانا "العالم الخارجى". كيف يستطيع أى شخص الشك فى أنه ينظر إلى كتاب، أو يجلس على كرسى، أو يرى المطر يتساقط على الأشجار فى الخارج؟ أول خطوة يخطوها الفيلسوف الشاك هى طرح السؤال: ما الذى تدركه، والكلام بدقة، عندما تنظر إلى شجرة؟ والجواب أنك لا تدرك شيئًا ماديًا موجودًا وجودًا مستقلاً، والصواب أنك تدرك إدراكك الحسى الخاص، خبرتك الواعية الخاصة بك.

ورأى الحس المشترك القائل إننا نرى بالفعل أشياء من قبيل الأشجار والمنازل أفترض أنه سهل التفنيد. والتفنيدان المشهوران هما الحجة من العلم argment from science والحجة من الوهم argument from illusion. ونظرًا لما تمتع به العلوم الطبيعية من مكانة، فكانت الحجة من العلم صاحبة أكبر استعانة فى القرن العشرين. وتأتى الحجة على النحو التالى:

إذا بحثت بطريقة علمية ما يحدث عندما نرى شجرة، فإليك ما تجده: تنعكس وحدات الفوتونات على سطح الشجرة، وتهاجم الخلايا البصرية فى شبكية العين، وتسبب سلسلة من عمليات الاشتعال العصبى التى تجتاز الطبقات الخمس للخلايا فى شبكية العين، وعبر نواة جانبية ذات مفاصل شبيهه بالركبة، وتعود إلى اللحاء البصرى، وفى آخر الأمر تسبب هذه السلسلة من عمليات الاشتعال العصبى خبرة بصرية فى مكان ما عميق فى المخ. وكل الذى نراه، بصورة حرفية وعلى نحو مباشر، هو الخبرة البصرية فى أمخاخنا. ويسمى هذا

بصور منوعة "المعطى الحسى" sense datum و "المدرك" percept أو يسمى حديثًا جدًا "الوصف الرمزى" symbolic description، ولكن الفكرة الأساسية هى أن مدركات الحس لا يمكن أن ترى بالفعل العالم الواقعى.(٢٠)

وتبدو لى هذه الحجة منطوية على مغالطة. فحقيقة أننى أستطيع أن أقدم تقريرًا سببيًا عن كيف يحدث أن أرى العالم الواقعى، لا يلزم عنها أننى لا أرى العالم الواقعى. إنها بالفعل صورة مختلفة من المغالطة التكوينية. وحقيقة أننى أستطيع أن أقدم تقريرًا سببيًا عن لماذا أعتقد أن اثنين زائد اثنين تساوى أربعة (ولقد اشترطت علىَّ الآنسة ماسترز، معلمتى فى المرحلة الأولى، أن أنجز عملاً إضافيًا) أن اثنين زائد اثنين لا تساوى أربعة. وحقيقة أننى أستطيع أن أقدم تقريرًا سببيًا عن كيف يحدث أن أرى الشجرة (تخترق الفوتونات الضوئية شبكية عينى وتحدث سلسلة من عمليات الاشتعال العصبى التى تسبب فى النهاية خبرة بصرية) لا تثبت أننى لا أرى الشجرة. ولا يوجد تعارض بين التقرير "أنا أدرك الشجرة مباشرة" من جهة، والتقرير "هناك سلسلة من الحوادث الفيزيائية والبيولوجية العصبية التى تحدث فىَّ، فى النهاية، الخبرة التى أصفها على أنها "رؤية الشجرة" من جهة أخرى.

والحجة الثانية هى حجة من الوهم. وتتخذ هذه الحجة صورًا كثيرة مختلفة، ولن أقررها جميعًا، وإنما الخيط المشترك الذى يمتد خلالها هو هذا: الشخص الذى يظن أننا ندرك مباشرة الأشياء وحالات الواقع فى العالم، وصاحب واقعية الإدراك الحسى الساذجة، لا يستطيع أن يتعامل مع حقيقة أنه لا توجد طريقة لتمييز الحالة التى أرى فيها بالفعل أشياء وحالات الواقع فى العالم، وهى الحالة الحقيقية المزعومة، من الحالة التى أعانى فيها من نوع من الوهم، والهلوسة والخداع، وهلمَّ جرًا. ومن ثم، فإن واقعية الإدراك الحسى خاطئة. وأبسط صورة أعرفها لهذه الحجة توجد فى كتابات هيوم؛ إذ اعتقد أن واقعية الإدراك الحسى الساذجة يسهل تفنيدها إلى درجة أنه رفضها فى جمل قليلة. إذا أغراك فى أى وقت التفكير فى أنك تدرك العالم الواقعى مباشرة، أغلق عينًا واحدة فقط. وإذا افترضت أنك ترى العالم الواقعى، فلابد من أن تقول إنه يتضاعف.(٢١) وهذا

يعنى، إذا كان أصحاب الواقعية الساذجة على صواب وأنا أرى العالم الواقعى، إذن عندما أرى الضعف فسوف أرى عالمين. ولكن من الواضح أننى لا أرى عالمين. لا توجد مائدتان أمامى، حتى عندما أغلق عينى إلى درجة أن العينين لا تركزان لفترة طويلة، وأملك خبرتين بصريتين.

هناك تغييرات كثيرة على الحجة من الوهم. وهاجم أوستن كثيرًا منها هجومًا مؤثرًا فى رأيى فى كتابه الكلاسيكى "الحس والمحسوسات"(٢٢) (*) Sense and Sensibilia. ولن أتابع كل التفصيلات الآن وسوف أكتفى فقط بالصورة العامة للحجة وبتقرير يتعلق بالسبب فى أنها تنطوى على مغالطة.

وإليك الصورة العامة للحجة من الوهم. إذا كان الواقعى الساذج بشأن الإدراك الحسى على صواب، وتوجد بالفعل حالات حيث أدرك مباشرة الأشياء وحالات الواقع فى العالم، إذن لابد من أن يوجد تمييز فى سمة الخبرة بين حالات ندرك فيها أشياء وحالات واقع فى العالم كما توجد بالفعل، وحالات لا ندرك فيها ذلك. ولكن لما كانت الخبرتان لا تقبلان التمييز بصورة كيفية، فإن تحليل إحداهما سوف ينطبق على الأخرى، وطالما أنه فى الحالة غير الحقيقية لا نرى العالم الواقعى، أو لا نراه كما يوجد بالفعل، فإننا فى الحالة الحقيقية المزعومة يجب أن نقول إننا لا نرى العالم الواقعى، أو لا نراه كما يوجد بالفعل أيضًا.

والآن، يمكن إدراك أن البنية الأساسية للحجة تنطوى على مغالطة، حالما تنكشف فى هذه الصورة. ليس من الصواب ببساطة أنه لكى أرى شيئًا أمامى، لابد من أن يوجد جانب داخلى فى الخبرة ذاتها يكون كافيًا لتمييز الخبرة الحقيقية من الهلوسة بالشىء. وأنا أعتبر أن هدف مثال الهلوسة هو أنه لا يوجد

(*) أقترح ترجمة sensibilia إلى محسوسات وفقا لتعريف سيمون بلاكبورن فى "قاموس أكسفورد فى الفلسفة" إذ يقول: "تلك الأشياء التى تحس، والموضوعات المباشرة فى الإدراك الحسى".

Simon Blackburn, *Oxford Dictionary of Philosophy*, Oxford, New York: Oxford University

شىء فى الخبرة ذاتها، فى السمة الكيفية الفعلية للخبرة، يميز حالات الهلوسة من الحالات الحقيقية. ولكن لماذا يوجد؟ طالما أن الخبرة البصرية تسببها سلسلة من حالات الاشتعال العصبى التى تبدأ فى الأعضاء الحسية وتنتهى فى مكان ما فى المخ، فمن الممكن تصور على الأقل أنه لابد من أن توجد حالات اشتعال عصبى تحدث خبرة بصرية مكافئة، ولكن من دون شىء يكون بالفعل موجودًا بحيث يرى. إذا صح هذا، فإن الحالات التى أرى فيها بالفعل شيئًا لا يمكن تمييزها من الحالات التى لا أرى فيها الشىء فقط على أساس خبرة مفردة فى المخ. ولكن لماذا يجب أن تكون الخبرة المفردة هى كل ما أملكه لكى أستمر؟ فى الحالة العادية، أسلم بأننى فاعل متجسد منهمك فى أنواع المواجهات مع العالم المحيط بى. وأية خبرة مفردة يمكن أن تحدث فقط نوع الحس عندى الذى تحدثه؛ لأنها جزء من شبكة من خبرات أخرى، وتستمر مقابل خلفية من القدرات المسلم بها التى أمتلكها للتعامل بنجاح مع العالم. إذا صح ذلك، فإن الخبرة المفردة، التى تبحث فى عزلة بذاتها، لا تكون كافية لوضع تمييز بين الإدراك الحسى الحقيقى والهلوسة. ومرة أخرى، لماذا يجب أن تكون؟ يعنى أن البنية الأساسية للحجة من الوهم ترتكز على مقدمة أولى كاذبة: افتراض أننى أرى أشياء واقعية فى العالم الواقعى يتطلب وجود تمييز فى السمة الكيفية لخبراتى البصرية بين خبرات الإدراك الحسى الحقيقية وغير الحقيقية. والحجة إذن ليست سليمة؛ لأن المقدمة الأولى كاذبة.

وحالما نرفض فكرة أن كل ما ندركه دائمًا يكون إدراكاتنا الحسية الخاصة، إذن لا نملك أساسًا إبستمولوجيا لإنكار الواقعية الخارجية.

٧ ـ هل هناك أى تسويغ للواقعية الخارجية؟

أنت ترى أننى قد قمت حتى الآن بالرد على الاعتراضات التى أثيرت فى وجه الواقعية الخارجية، ولكن هل يمكن أن تكون هذه الواقعية مسوغة فى ذاتها؟ لا أعتقد أنه من المعقول أن نتساءل عن تسويغ الرأى القائل إن هناك طريقة توجد بها الأشياء فى العالم وجودًا مستقلاً عن إدراكاتنا الحسية؛ لأن أية محاولة عند

التسويغ تفترض مسبقًا ما تحاول أن تسوغه. وأية محاولة لاكتشاف ما يتعلق بالعالم الواقعى على الإطلاق تفترض مسبقًا أن هناك طريقة توجد بها الأشياء. وهذا هو السبب فى أنه من الخطأ تقديم الواقعية الخارجية على أنها الرأى القائل إن هناك أشياء مادية فى المكان والزمان أو توجد جبال و جزيئات، وهلمّ جرًا .افترض أنه لاتوجد جبال ولا جزيئات، ولا أشياء مادية فى المكان والزمان. إذن ستكون هذه حقائق حول كيفية وجود العالم وبالتالى سوف تفترض مسبقًا الواقعية الخارجية. ومعنى هذا أن نفى هذا الزعم أو ذاك حول العالم الواقعى يفترض مسبقًا أن هناك طريقة توجد بها الأشياء وجودًا مستقلاً عن مزاعمنا.

لقد تحدثت كما لو كانت هذه القضايا حول المثالية والواقعية، وهلمّ جرًا، هى مسائل للخلاف والحجة على نظريات متنافسة. وفى تاريخ الفلسفة يبدو الأمر بالتأكيد بهذه الطريقة، ولكنى أعتقد أن هذه هى الطريقة الخاطئة لإدراك المسألة. عندما نتعمق الأمر، إليك ما أظن أنه يجرى فى الحقيقة: الواقعية الخارجية ليست نظرية. وليس من الرأى فى شىء أن أتمسك بأن هناك عالمًا يوجد فى الخارج. وإنما هى بالأحرى إطار ضرورى بخيث يمكن التمسك بالآراء أو النظريات حول أشياء من قبيل حركات الكواكب. عندما تناقش مزايا نظرية، مثل نظرية مركزية الشمس فى المجموعة الشمسية، عليك أن تسلم بأن هناك طريقة توجد بها الأشياء بالفعل. وإلا فإن المناقشة لا يمكن أن تبدأ. ذلك بأن شروطها الحقيقية غير معقولة. ولكن هذا الافتراض - بأن هناك طريقة توجد بها الأشياء، ومستقلة عن تمثيلاتنا لكيفية وجودها - هو الواقعية الخارجية. فالواقعية الخارجية ليست زعمًا حول وجود هذا الشىء أو ذاك. وإنما هى بالأحرى افتراض مسبق للطريقة التى تفهم بها مثل هذه المزاعم. وهذا هو السبب فى أن "المناقشات" تبدو دائمًا غير نهائية أو مقنعة. تستطيع أن تحسم بصورة نهائية القضية المتعلقة بنظرية التطور عند دارون، ولكنك لا تستطيع بهذه الطريقة أن تحسم القضية المتعلقة بوجود العالم الواقعى؛ لأن أى حسم مثل هذا يفترض مسبقًا وجود العالم الواقعى؛ وهذا لا يعنى أن الواقعية نظرية غير قابلة

للإثبات، وإنما يعنى بالأحرى أن الواقعية ليست نظرية على الإطلاق، وإنما هى الإطار الذى يمكن امتلاك النظريات بداخله.

ولست أعتقد أن الاعتراضات المنوعة على الواقعية تدفعها الحجج المقدمة بالفعل، وإنما أعتقد أن الدافع إلى هذه الاعتراضات هو شىء أكثر عمقًا وأقل عقلانية. وكما اقترحت من قبل، وجد كثير من الناس أن أبغض شىء إلينا - نحن الذين نتمتع باللغة والوعى والقوى الإبداعية - أن نرى أنفسنا خاضعين ومسئولين أمام عالم مادى أبكم وغبى جامد. لماذا نكون مسئولين أمام العالم؟ لماذا لا نفكر فى "العالم الواقعى" بوصفه شيئًا نبدعه، ومن ثم يكون شيئًا مسئولاً أمامنا؟ إذا كان الواقع برمته "بنية اجتماعية"، فنحن الذين نكون على كرسى الحكم، وليس العالم. إن الدافع العميق لإنكار الواقعية ليس هذه الحجة أو تلك، وإنما الميل إلى القوة، والرغبة فى السيطرة، والاستياء العميق والدائم. وهذا الاستياء له تاريخ طويل، وفى أواخر القرن العشرين ازداد باستياء وكراهية للعلوم الطبيعية. فالعلم، بمكانته، وتقدمه الواضح، وقوته وثروته، وقدرته الضخمة على الضرر، أصبح هدفًا للكراهية والاستياء. وتدعم هذا بكتابات فلاسفة، مثل كون وفييرآبند، ظهر أنهم يفضحون زيف العلم والإقلال من شأن جانبه المنهجى. وجرى النظر إلى هؤلاء الفلاسفة على أنهم قد أثبتوا أن العلم لا يزودنا بمعرفة موضوعية عن واقع مستقل، وإنما الصواب أن هناك سلسلة من البنى اللفظية غير العقلانية، النماذج paradigms التى داخلها ينشغل العلماء فى "حل اللغز" وحتى التناقضات وحالات عدم الاتساق داخل النموذج تفضى إلى التخلى عنه ويعجل العلماء إلى قبول نموذج جديد ويبدءون من جديد. وخلاصة القول أن صورة العلوم الطبيعية بقدر ما تقدم لنا معرفة موضوعية لواقع يوجد وجودًا مستقلاً - وهى الصورة المسلم بها فى العلوم الطبيعية، وبقدر ما يمكن أن يصدق عليها أى شخص تلقى تدريبًا جيدًا فى العلوم الطبيعية - تتعرض الآن للهجوم إلى حد كبير. وبعد أن يقول هؤلاء إن العلم لا يقدم لنا معرفة موضوعية بالواقع، يخطون خطوة تالية ويقولون إن مثل هذا الواقع لا وجود له. ولا يوجد سوى البنى الاجتماعية.

وأرانى فى حاجة إلى إعادة التوكيد على النقطة التى وضعتها من قبل: عبارتى القائلة إن اللاواقعية مدفوعة بالميل إلى القوة بصفة عامة وكراهية العلم

بصفة خاصة، أردت بها أن تكون تشخيصًا وليس تفنيدًا. وإذا أريد بها أن تكون تفنيدًا، فسوف تتورط فى المغالطة التكوينية genetic fallacy: افتراض أن تفسير الأصول السببية لوجهة نظر يكون كافيًا لإثبات أن وجهة النظر كاذبة.

٨ ـ ما بعد الإلحاد

إن الواقع النهائى ـ والحديث بصورة كلية إلى حد ما ـ هو الواقع الذى تصفه الكيمياء والفيزياء. إنه واقع لعالم يتألف من كائنات نجد أنه من الملائم ـ إن لم يكن دقيقًا تمامًا ـ أن تسمى "ذرات" توجد فى مجالات من القوة. هذه الوجهة من النظر ذاتها ليست الواقعية، ولكنها زعم حول كيف يتبين العالم فى نهاية الأمر داخل خلفية واقعية. والواقعية هى الافتراض المسبق الخلفية الذى يقول: هناك طريقة توجد بها الأشياء. والفيزياء فرع علمى يتضمن نظريات. وتقول النظريات: هذه هى كيفية وجود الأشياء. واللاواقعيون، فى اعتراضهم على الافتراض المسبق الخلفية، لا يعترضون على النظرية، وإنما يعترضون بالأحرى على وضع النظرية. ونظرًا لأنه لا توجد طريقة توجد بها الأشياء على نحو مستقل عنا، فلا يمكن أن تخبرنا الفيزياء بكيفية وجودها. فالفيزياء هى مجرد بناء اجتماعى واحد من بين أبنية أخرى.

ولكن، سيقول شخص ما بالتأكيد: ماذا عن الله؟ إذا كان الله موجودًا، فإنه بالتأكيد الواقع النهائى. والفيزياء وهلمَّ جرا تعتمد على الله، وهى لا تعتمد عليه بالنسبة لوجودها الأول فحسب، وإنما بالنسبة لوجودها المستمر.

فى أجيال مبكرة، كانت الكتب مثل هذا الكتاب تتضمن إما هجومًا إلحاديًا أو دفاعًا إيمانيًا عن الدين التقليدى. أو على أقل تقدير، يعلن المؤلف لا أدرية agnosticism حكيمة. وعرض اثنان من المؤلفين الذين كتبوا بطرق مماثلة لطريقتى فى روحها، وهما جون ستيورات مل John Stuart Mill وبرتراند رسل Bertrand Russell، هجمات جدلية وفصيحة على الدين التقليدى. أما فى الوقت الحاضر، فلا أحد يزعج نفسه بهذا الأمر. ويعتبر طرح مسألة وجود الله من الذوق السيئ. فمسائل الدين هى أشبه شىء بمسائل التفضيل الجنسى: لا يجب مناقشتها فى العلن، والأسئلة المجردة أيضًا لايناقشها سوى أصحاب الظل الثقيل.

فما الذى حدث؟ أعتقد أن معظم الناس سوف يفترضون أن هناك رفضًا للإيمان الدينى بين الشرائح المثقفة إلى حد كبير من السكان فى أوروبا الغربية وأمريكا الشمالية. وقد يكون ذلك صحيحًا، ولكن يبدو لى أن "الدافع" الدينى قوى كما كان دائمًا ويتخذ كل أنواع الصور الغريبة. وأعتقد أن شيئًا ما أكثر جذرية من الرفض قد حدث فى الإيمان الدينى. وبالنسبة لنا نحن الأعضاء المثقفين فى المجتمع، أصبح العالم محيرًا تمامًا. وإن شئت أن تضع هذه النقطة بطريقة أكثر دقة، قل إننا لا نعتبر أن الألغاز التى نراها فى العالم تعبيرات عن معنى خارق للطبيعة. ولا نفكر طويلاً فى الظواهر الغريبة على أنها حالات من إنجاز الله لأفعال كلامية فى لغة المعجزات. فالظواهر الغريبة هى مجرد ظواهر لا نفهمها. ونتيجة هذه الحيرة هى أن علينا أن نتجاوز الإلحاد إلى نقطة لا تهم المسألة عندها بالطريقة التى كانت تهم الأجيال المبكرة. بالنسبة لنا، إذا تبين فى نهاية الأمر أن الله موجود فسوف يكون واقعة فى الطبيعة مثل أية واقعة أخرى. وسوف نضيف إلى القوى الأربع فى الكون ـ الجاذبية، والكهرومغناطيسية، والقوة النووية الضعيفة والقوة النووية الشديدة ـ قوة خامسة هى القوة الإلهية. وسوف ننظر على الأرجح إلى القوى الأخرى باعتبارها صورًا للقوة الإلهية. ولكن سوف تبقى كلها فيزياء، وإن كانت فيزياء إلهية. وإذا وجد ما هو خارق للطبيعة، فلابد من أن يكون طبيعيًا أيضًا.

وسوف أضرب مثلين يوضحان التغير فى وجهة نظرنا. الأول، عندما درست بوصفى أستاذًا زائرًا فى جامعة فينس (فى إيطاليا)، اعتدت السير إلى كنيسة ساحرة من الطراز المعمارى القوطى، وهى كنيسة عذراء البستان Madonna del Orto. وكانت الخطة الأصلية هى تسمية الكنيسة باسم القديس كريستوفورو، ولكن أثناء تشييدها وجد تمثال مريم العذراء فى البستان المجاور، وكان يفترض أن ينتهى إلى الفردوس. وتمثال مريم العذراء المنتهى إلى الفردوس فى بستان من الأرض المحيطة بالكنيسة كان معجزة تكفى لتسويغ تغيير الاسم إلى كنيسة مريم العذراء فى البستان. وها هو هدف القصة: إذا وجد اليوم تمثال على مقربة من موقع بناء، فلن يقول أى شخص إنه ينتهى إلى الفردوس. وحتى إذا كان التمثال

موجودًا فى حدائق الفاتيكان، فلن تدعى السلطات الكنسية أنه ينتهى إلى الفردوس، وهذا ليس تفكيرًا ممكنًا بالنسبة لنا؛ لأننا، بمعنى من المعانى، نعرف قدرًا كبيرًا جدًا.

والمثال الآخر من إيطاليا أيضًا. عندما درست فى جامعة Florence كانت كنيستى الأبرشية ـ إذا جاز أن أصفها هكذا ـ هى San Miniato الواقعة على هضبة تطل على المدينة، وهى أحد المبانى الساحرة إلى أبعد حد فى كل Flor-ence. لماذا سميت هكذا؟ حسنًا، يبدو أن San Miniato كان أحد الشهداء المسيحيين الأوائل فى تاريخ المدينة. وأعدمته السلطات الرومانية فى القرن الثالث حوالى ٢٥٠ بعد الميلاد فى عهد الإمبراطور Decius. وبقى حيًا بعد أن هجمت عليه الأسود فى وسط مدرج رومانى، ولكن رأسه قطع بعد ذلك وبعد قطع رأسه قام ودس رأسه تحت ذراعه وسار بعيدًا عن وسط المدرج، وعبر النهر، وابتعد عن المدينة. وتسلق الهضبة فى الناحية الجنوبية من نهر Arno، وظل حاملاً رأسه حتى بلغ القمة، وهناك استقر. وفى هذا المكان تقوم الكنيسة الآن. وتجد كتب الإرشاد السياحى هذه الأيام شيئًا من الخجل عند رواية هذه القصة، ومعظم هذه الكتب لا يرويها على الإطلاق. وليس الهدف من هذه القصة أن نعتقد فى أنها كاذبة. وإنما الهدف أننا لا نأخذها مأخذ الجد بوصفها شيئًا ممكنًا.

والقدر الحالى الآخر من الدليل على الحيرة التى يسببها العالم هو اختبار كفن تورين. الكفن المعجز، حاملاً صورة السيد المسيح المأخوذة من جسمه المصلوب، تعرض من جانب من السلطات الكنسية إلى اختبارات إشعاعية وتبين أنه كان موجودًا منذ سبعمائة سنة خلت فقط. وأظهر الدليل التالى تاريخًا مبكرًا وربما لا يزال التاريخ الدقيق موضع شك. ولكن، وهذا هو الهدف، لماذا نفترض أن الاختبارات يجب الاعتقاد فيها أكثر من المعجزة؟ لماذا يجب أن تكون معجزة الله مسئولة أمام الكربون المشع؟

والحقيقة القائلة إن العالم أصبح محيرًا إلى حد أن الدين لم يعد يهم طويلاً بالطريقة العامة التى كان يهم بها فيما مضى، لا تظهر أننا قد أصبحنا جميعًا

ملحدين، وإنما تظهر أننا قد تجاوزنا الإلحاد إلى نقطة تملك فيها القضايا معنى مختلفا بالنسبة لنا.

والقارئ ضيق الصدر ربما يتساءل حقًا متى أتخذ موقفًا من وجود الله. وبالفعل أظن أن أفضل ملاحظة على هذا السؤال وضعها براتراند رسل فى عشاء حضرته عندما كنت طالبًا لم أتخرج بعد. وطالما أن هذه الحادثة تحولت إلى أسطورة، وطالما أن حادثة مماثلة وقعت فى مناسبة أخرى لم أكن موجودًا فيها، أظن أنه يتعين علىّ أن أخبر القارئ بما حدث بالفعل كما أتذكره.

كانت جمعية فولتير ـ وهى جمعية للطلاب أصحاب الميول الفكرية فى جامعة أكسفورد ـ تقيم على نحو منتظم كل سنتين أو نحو ذلك مأدبة مع براتراند رسل، الرئيس الرسمى للجمعية. وفى هذه المناسبة، ذهبنا إلى لندن وتناولنا العشاء مع رسل فى مطعم. وكان آنذاك فى منتصف العقد الثامن من عمره. وكان السؤال الذى ظهر ملحًا بالنسبة لكثيرين منا يتعلق بنوع التوقعات التى يفكر فيها رسل بالنسبة للخلود، وطرحناه عليه: هب أنك كنت على خطأ فيما يتعلق بوجود الله. وهب أن القصة الكاملة كانت صادقة، وأنك قد وصلت إلى الأبواب اللؤلؤية ليسمح لك القديس بطرس بالدخول. ولقد أنكرت وجود الله طوال حياتك، فماذا ستقول لله؟ أجاب رسل دون أن يتردد لحظة "حسنًا، سوف أمضى إليه، وسوف أقول" لم تمنحنا دليلاً كافيًا!"

الفصل الثانى

كيف ننسجم مع الكون: العقل بوصفه ظاهرة بيولوجية

١ ـ ثلاثة ملامح للوعى

فى الفصل السابق، انصب اهتمامنا فى المقام الأول على الفكرة القائلة إن هناك طريقة لوجود الأشياء فى العالم التى تكون مستقلة عن تمثيلاتنا reprsen-tations لكيفية وجودها. وهذه الوجهة من النظر التى أسميها "الواقعية الخارجية" external realism لايجب التفكير فيها بوصفها نظرية أو رأيًا. وإنما هى بالأحرى افتراض مسبق يمثل خلفية، وشىء نسلم بصحته عندما نؤدى أنواعًا كثيرة من الأفعال القصدية، على سبيل المثال، عندما نأكل، أو نسير، أو نقود السيارة. ونسلم بصحته أيضًا على نطاق واسع من كلامنا، وبالفعل فى كل هذه الصور من كلامنا التى تتعلق، أو على الأقل يفترض أن تتعلق، بموضوعات وحالات واقعية فى العالم المستقل عنا، وكل هذه الصور للتفسير، والتقرير، والوصف، والأمر، والرجاء، والوعد، وهلمَّ جرًا، التى تتعلق بملامح فى العالم الواقعى.

وقرب نهاية الفصل الأول بدأنا فى مناقشة كيف توجد الأشياء بالفعل فى العالم. وفى هذه النقطة، لانعالج طويلاً مسائل التحليل الفلسفى، وإنما نناقش بالفعل بعض نتائج العلم الحديث. وبقدر ما نعرف أى شىء على الإطلاق حول كيفية عمل العالم، هناك قضيتان فى العلم الحديث غير جاهزتين لأن يأخذهما أى شخص، إذا جاز التعبير. وهما غير اختياريتين. وربما يتبين فى نهاية الأمر أنهما كاذبتان، ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار القدر الضخم من الدليل عليهما، فإنهما لا توضعان موضع الشك بصورة جادة بين الأعضاء المثقفين فى حضارتنا

عند تحول الألفية. وهاتان القضيتان هما النظرية الذرية فى المادة atomic thery of matter والنظرية التطورية فى الأحياء evolutionary theory of biology. وعلى أساس هاتين النظريتين، نستطيع أن نقول ما يلى: يتألف الكون كلية من كائنات نجد أنه من الملائم، إن لم يكن من الصحيح بصورة كاملة، أن نسميها "ذرات" فى مجالات من القوة. وهذه الذرات تأخذ عادة بنية عضوية فى أنظمة. ويتم تعيين حدود النظام عن طريق علاقاته السببية. وأمثلة هذه الأنظمة هى الجبال، وأنهار الجليد، والأشجار، والكواكب، والمجرات، والحيوانات، والجزيئات. وبعض هذه الأنظمة أنظمة عضوية قائمة على أساس الكربون، ومن بين هذه الأنظمة العضوية هناك الكائنات الحية التى توجد اليوم بوصفها أعضاء فى أنواع تطورت طوال عصور طويلة من الزمن. والنقطة التى عندها تدخل مناقشتنا فى هذا الكتاب فى قصة الفيزياء والكيمياء والأحياء هى النقطة التى عندها طورت بعض أنواع الأنظمة العضوية أجهزة عصبية، وهذه الأجهزة العصبية طورت ما نسميه "العقول"، عقول بشرية وحيوانية. وفكرة العقل ملتبسة بعض الشيء وباعثة على الحزن والأسى. ولكن كما قال تى. إس. إليوت T.S Eliot "أنا أبدأ فى استعمال الكلمات عندما أتحدث إليك". وهذه كلمة لا نجد لها بالفعل بديلاً فى اللغة الإنجليزية، ومع ذلك فسوف أقترح بعض الألفاظ الأخرى التى سوف يتضح أنها أكثر فائدة من فكرة "العقل".

إن الملمح الأساسى والجوهرى إلى أبعد الحدود للعقول هو الوعى con-sciousness. وأنا أعنى بالوعى تلك الحالات من الإحساس sentience أو الإدراك awareness التى تبدأ بصورة نموذجية عندما نستيقظ فى الصباح من نوم بلا أحلام وتستمر خلال اليوم حتى نستسلم للنوم مرة أخرى. والطرق الأخرى التى يمكن أن يتوقف فيها الوعى توجد إذا متنا، أو دخلنا فى سبات، أو أصبحنا غير واعين بطريقة أخرى. ويأتى الوعى فى مجموعة كبيرة جداً من الصور والأنواع. والملامح الأساسية للوعى، فى كل صوره، هى طبيعته الداخلية inner والكيفية qualitative والذاتية subjective بالمعانى الخاصة لهذه الكلمات التى أفسرها بعد حين.

ولكن لنذكر أنفسنا أولاً بمجموعة ضخمة من خبراتنا الواعية. تأمل، على سبيل المثال، فى الاختلافات بين هذه الخبرات: شم وردة، وتذوق الشراب، وألم فى أسفل الظهر، وتذكر مفاجئ ليوم خريفى انقضى عليه عشر سنوات، وقراءة كتاب، والتفكير فى مشكلة فلسفية، والقلق حول ضرائب الدخل، والاستيقاظ فى منتصف الليل مصابًا بقلق لا هدف له، والشعور بغيظ مفاجئ عند القيادة السيئة من السائقين الآخرين على الطريق الحر، والارتباك بسبب الرغبة الجنسية، ووخز الجوع عند رؤية الطعام المعد بعناية، والرغبة فى الوجود فى مكان آخر، والإحساس بالضجر عند الانتظار فى صف. وكل هذه صور من الوعى، ورغم أنها اختيرت بدقة لتوضح التنوع، فإنها لا تأخذ فى استيعاب الأنواع الفعلية من الخبرات الواعية. وبالفعل خلال كل حياتنا اليقظة، وأيضا عندما نحلم خلال النوم، نكون فى صورة أو أكثر من صور الوعى، والحالات الواعية تملك كل التنوع فى هذه الحياة اليقظة.

ومع ذلك، حتى مع كل هذا التنوع، هناك ثلاثة ملامح مشتركة لكل الحالات الواعية: فهى داخلية، وكيفية، وذاتية بمعان محددة لهذه الكلمات. دعنا نبحث هذه الملامح بالترتيب. إن الحالات والعمليات الواعية تكون "داخلية" inner بالمعنى المكانى العادى تمامًا؛ لأنها تحدث داخل جسمى، وعلى وجه التحديد داخل مخى. ولا يمكن أن يقع الوعى فى مكان منفصل عن مخى أكثر مما يمكن أن تكون سيولة الماء منفصلة عن الماء، أو صلابة المائدة منفصلة عن المائدة. فالوعى يحدث بالضرورة داخل الكائن الحى أو نظام آخر ما. ويكون الوعى داخليًا أيضًا بمعنى آخر، وهو أن أية حالة من حالاتنا الواعية لا توجد إلا بوصفها عنصرًا فى سلسلة من هذه الحالات. ولا يملك المرء حالات واعية مثل الآلام والتأملات إلا بوصفها جزءا من ممارسة الحياة الواعية، وكل حالة تملك هوية لا تملكها إلا فى علاقة مع هذه الحالات الأخرى. على سبيل المثال، فكرتى عن مسابقة التزحلق التى خضتها منذ عهد بعيد، هى فقط هذه الفكرة الفعلية بسبب وضعها فى شبكة معقدة من أفكارى الأخرى، وخبراتى، وذكرياتى. إن حالاتى العقلية يرتبط بعضها مع بعض ارتباطًا داخليًا بمعنى أنه لكى تكون حالة

عقلية هى هذه الحالة بهذه السمة فلابد من أن تقوم فى علاقة معينة مع الحالات الأخرى، وكذلك فإن النسق الكامل من الحالات لابد من أن يكون مرتبطًا مع العالم الواقعى. على سبيل المثال، إذا تذكرت بالفعل خوض مسابقة التزحلق، فيجب أن يكون قد حدث خوض بالفعل لمسابقة التزحلق من جانبى، وخوض مسابقة التزحلق من جانبى لابد من أن يسبب تذكرى الحالى له. وهكذا فإن الأنطولوجيا ـ الوجود الفعلى لحالاتى الواعية ـ يستلزم وجودها جانبًا من سلسلة الحالات الواعية المعقدة التى تشكل حياتى الواعية.

والحالات الواعية تكون كيفية qualitative بمعنى أنه بالنسبة لكل حالة هناك طريقة معينة نحس بها هذه الحالة، وهناك سمة كيفية معينة لها. ولقد وضع توماس نيجل Thomas Nagel هذه النقطة منذ سنوات خلت من خلال القول بالنسبة لكل حالة واعية هناك شىء ما يبدو بحيث يكون فى هذه الحالة الواعية.(١) هناك شىء ما يكون مثل شرب العصير الأحمر، الذى يكون مختلفًا عما يكون مثل الاستماع إلى الموسيقى. وفى هذا المعنى، لا يوجد شىء يبدو بحيث يكون منزلاً أو شجرة، لأن هذه الكائنات غير واعية.

وأخيرًا، وهو الشىء الأكثر أهمية بالنسبة لمناقشتنا، فإن الحالات الواعية تكون ذاتية subjective بمعنى أنها تكون مختبرة دائمًا من جانب الفاعل الإنسانى أو الحيوانى. وبالتالى فإن الحالات الواعية تملك ما يجوز أن نسميه "أنطولوجيا صيغة المتكلم" first- person ontology. وهذا يعنى أنها لا توجد إلا من وجهة نظر فاعل ما أو كائن حى أو حيوان أو الذات التى تملكها. والحالات الواعية لها طريقة صيغة المتكلم فى الوجود. ولا يوجد الألم إلا بوصفه مختبرًا بواسطة فاعل ما، أعنى "الذات". والكائنات الموضوعية مثل الجبال لها طريقة صيغة الغائب فى الوجود third-person mode of existence، ولا يعتمد وجودها على كونها مختبرة بواسطة الذات.

والنتيجة المترتبة على ذاتية الحالات الواعية هى أن حالاتى الواعية تكون سهلة المنال لى بطريقة لا تكون سهلة المنال لك. فأنا أملك مدخلاً إلى آلامى بطريقة لا تملك أنت مدخلاً إلى آلامى، ولكنك تملك مدخلاً إلى آلامك بطريقة

لا أملك مدخلاً إلى هذه الآلام. وفى الجملة السابقة، لا أقصد بالمدخل مدخلاً معرفيًا ببساطة. لا يعنى الأمر فقط أننى أستطيع أن أعرف آلامى الخاصة أفضل من أننى أستطيع أن أعرف آلامك. وعلى العكس، بالنسبة لبعض المشاعر مثل الحسد والغيرة، وكثيرًا ما يكون الناس الآخرون فى وضع يتيح لهم معرفة أن الفاعل يملك الشعور أفضل من الفاعل الذى يلاقى هذا الشعور. وبالنسبة لحالات كثيرة مثل هذه، نعرف أحيانًا عن مشاعر الآخرين أفضل مما يعرفه الآخرون عن مشاعرهم الخاصة. إن المعنى الذى أملك به مدخلاً إلى حالاتى المختلفة عن حالات الآخرين ليس معرفيًا فى المقام الأول. ليس الأمر فحسب كيف أعرف حالاتى الواعية، مع أن الذاتية لها نتائج معرفية، وإنما الصواب هو أن كل حالة من حالاتى الواعية توجد فقط بوصفها الحالة التى توجد لأنها تكون مختبرة من جانبى. وبالتالى تكون جزءا من سلسلة الحالات التى تشكل حياتى الواعية، كما أدركنا فى مناقشتنا للسمة الداخلية للحالات الواعية.

وعادة ما يحتج بأن الذاتية تمنعنا من امتلاك تقرير علمى عن الوعى، وبأن الذاتية تضع الوعى بعيداً عن متناول البحث العلمى. ولكن الحجة تعتمد على قياس باطل. وبالكشف عن المغالطة فى هذا القياس، أعتقد أننا نستطيع التوصل إلى فهم جيد للذاتية، وها هى الطريقة التى تدور بها الحجة:

١ ـ العلم بحكم التعريف موضوعى (بوصفه مقابلا للذاتى).

٢ ـ الوعى بحكم التعريف ذاتى (بوصفه مقابلا للموضوعى).

٣ ـ إذن، لايمكن أن يوجد علم للوعى.

وهذه الحجة ترتكب مغالطة؛ أعنى مغالطة الغموض fallacy of ambiguity بسبب الكلمتين ذاتى وموضوعى. وهاتان الكلمتان لهما معانٍ مختلفة يتم الخلط فيما بينها فى هذا القياس. وفى الفكرة الشائعة إلى حد بعيد عن الذاتية، وعن التمييز بين الذاتى والموضوعى، تعتبر العبارة موضوعية إذا كان من الممكن معرفتها بحيث تكون صادقة أو كاذبة بصورة مستقلة عن مشاعر الناس، ومواقفهم وميولهم. وتكون العبارة ذاتية معرفيًا إذا اعتمد صدقها اعتماداً

أساسيًا على مواقف الملاحظين ومشاعرهم. وأنا أسمى هذا المعنى للكلمتين "موضوعى" و"ذاتى" ـ ولهذا التمييز بين الموضوعية والذاتية ـ باسم "الموضوعية المعرفية" epistemic objectivity و"الذاتية المعرفية" epistemic subjectivity. وعلى هذا النحو، فإن العبارة "ولد رامبرانت فى سنة ١٦٠٩ "تكون موضوعية معرفيًا؛ لأننا نستطيع أن نعرف موضوعًا لحقيقة واقعة ما إذا كانت صادقة أو كاذبة بصرف النظر عن كيفية شعورنا حولها. أما العبارة "رامبرانت رسام أفضل من روبنز" ليست موضوعية معرفيًا بهذه الطريقة لأن صدقها، كما يقولون، موضوع تذوق أو رأى. ويعتمد صدقها أو كذبها على مواقف الملاحظين وتفضيلاتهم، وتقديراتهم. وهذا هو المعنى المعرفى للتمييز الموضوعى ـ الذاتى.

ولكن هناك معنى مختلفًا للكلمتين ذاتى وموضوعى والتمييز المرتبط بهما، وسوف أسميه المعنى الأنطولوجى. وعلى حين ينطبق المعنى المعرفى على العبارات، فإن المعنى الانطولوجى يشير إلى وضع طريقة وجود أنواع الكائنات فى العالم. فالجبال وأنهار الجليد لها طريقة موضوعية فى الوجود objective mode of existence؛ لأن طريقتها فى الوجود لاتعتمد على كونها مختبرة من جانب الذات. ولكن الآلام وإحساسات الوخز الخفيف، وحالات الحكة، بالإضافة إلى الأفكار والمشاعر، لها طريقة ذاتية فى الوجود subjective mode of exi-tence لأنها لاتوجد إلا بوصفها مختبرة من جانب ذات إنسانية أو حيوانية. والمغالطة فى الحجة هى افتراض أنه بسبب امتلاك حالات الوعى لطريقة فى الوجود ذاتية على نحو أنطولوجى، فلا يمكن دراستها بالعلم الذى هو موضوعى على نحو معرفى. ولكن هذه النتيجة لا تلزم. فالألم فى إصبع قدمى ذاتى على نحو أنطولوجى، ولكن العبارة "يعانى جون سيرل الآن من ألم فى إصبع قدمه" ليست ذاتية بصورة معرفية. إنها ببساطة موضوع لحقيقة موضوعية معرفيًا وليست موضوعًا لرأى ذاتى معرفيًا. وبالتالى فالحقيقة القائلة إن الوعى يملك طريقة ذاتية فى الوجود لا تمنعنا من امتلاك علم موضوعى للوعى. والعلم بالفعل موضوعى معرفيًا بمعنى أن العلماء يحاولون اكتشاف الحقائق التى تكون مستقلة عن مشاعر أى شخص أو مواقفه أو ميوله. ومع ذلك فهذه الموضوعية المعرفية لاتمنع الذاتية الأنطولوجية من أن تكون مجالاً للبحث.

٢ ـ تعارض المواقف المهملة: مشكلة العقل والجسم

لقد ظهر للفلاسفة على مدى قرون كثيرة أن الوعى يطرح مشكلة خطيرة فى الميتافيزيقا. فكيف يكون ممكنًا أن العالم المؤلف كلية من ذرات مادية فى مجالات من القوة يمكن أن يتضمن أنظمة تكون داعية؟ إذا فكرت فى الوعى على أنه نوع من ظاهرة ملغزة ومنفصلة ومتميزة عن الواقع المادى أو الفيزيائى، فيبدو أنك مضطر إلى ما يسمى تقليديا باسم "الثنائية" dualism، وهى الفكرة القائلة بوجود نوعين مختلفين اختلافًا أساسيًا من الظواهر أو الكائنات فى الكون. ولكن إذا حاولت إنكار الثنائية وإنكار أن الوعى يوجد بوصفه شيئًا ذاتيًا على نحو يتعذر رده، فيبدو أنك مضطر إلى المادية materialism. إنك مضطر إلى التفكير فى أن الوعى ـ كما وصفته أنا، وكما نعانيه جميعًا فى الواقع ـ لا يوجد فى الواقع. وإذا كنت من القائلين بالمادية، فأنت مضطر إلى القول بأنه لا يوجد حقًا شىء من قبيل الوعى له أنطولوجيا ذاتية فى صيغة المتكلم. ويواصل كثير من الماديين استعمال معجم الوعى، ولكن من الواضح تمامًا أنهم يعنون به شيئًا مختلفًا. وهذه الآراء الثنائية والمادية على حد سواء شائعة إلى حد بعيد فى الفلسفة حتى يومنا هذا.

وتأتى الثنائية فى صورتين متميزتين: ثنائية الجوهر substance dualism وثنائية الخاصية property dualism. وتبعا لثنائية الجوهر، هناك نوعان مختلفان اختلافًا جذريًا من الكائنات فى الكون، موضوعات مادية وعقول لا مادية. وتعود هذه الوجهة من النظر إلى العصور القديمة، ولكنها حظيت بتأييد مشهور تمامًا من جانب رينيه ديكارت فى القرن السابع عشر، وبالفعل تسمى ثنائية الجوهر أحيانًا بعد ديكارت الثنائية الديكارتية Cartesian dualism. أما ثنائية الخاصية فهى وجهة النظر القائلة بوجود نوعين من خواص الموضوعات المتميزة ميتافيزيقيًا. هناك خواص فيزيائية مثل يزن ثلاثة أرطال، وخواص عقلية مثل يعانى من ألم. وتقتسم كل صور الثنائية الرأى القائل إن النوعين متخارجان على نحو تبادلى. إذا كان الموضوع عقليًا، فلا يمكن، بوصفه عقليًا، أن يكون فيزيائيًا؛ وإذا كان الموضوع فيزيائيًا، فلا يمكن، بوصفه فيزيائيًا، أن يكون عقليًا.

ولا يزال كثير من الفلاسفة فى أيامنا هذه يؤيدون صورة ما من الثنائية، وإن كانت ثنائية الخاصية عادة أكثر من ثنائية الجوهر. ولكن معظم الفلاسفة أنصار الممارسة يشايعون، فى ظنى، صورة ما من المادية. ولا يعتقد هؤلاء الماديون فى وجود شىء من قبيل الوعى بالإضافة إلى الملامح الفيزيائية فى العالم الفيزيائى. وتأتى المادية فى صور كثيرة مختلفة، ولا أريد أن أضع قائمة بكل هذه الصور، ولكن ها هى بعض الأمثلة المشهورة إلى أبعد الحدود:

السلوكية Behaviorism تقول إن العقل يرد إلى السلوك أو الاستعدادات للسلوك. على سبيل المثال، معاناة المرء للألم هى فحسب أن يكون مشغولاً بسلوك الألم أو مستعدًا للانشغال بهذا السلوك.

الفيزيائية Physicalism تقول إن الحالات العقلية هى مجرد حالات للمخ. على سبيل المثال، إن معاناتك للألم هى فحسب أن تكون الألياف C لديك قد أثيرت.

الوظيفية Functionalism تقول إن الحالات العقلية تعرف عن طريق علاقاتها السببية. وتبعا للوظيفية فإن أية حالة فى نظام فيزيائى - سواء المخ أو أى شىء آخر - تقوم فى العلاقات السببية الصحيحة مع المثيرات المدخلة، والحالات الوظيفية الأخرى فى النظام، والسلوك المخرج، تكون حالة عقلية. على سبيل المثال، أن يعانى المرء من ألم هو أن يكون فى حالة تسببها أنواع معينة من المثير للأطراف العصبية الخارجية التى تسبب بدورها أنواعًا معينة من السلوك وأنواعًا معينة من الحالات الوظيفية الأخرى.

الذكاء الاصطناعى القوى Strong Artificial Intelligence يقول إن العقول هى مجرد برامج كمبيوتر نفذت فى الأمخاخ، وربما فى أنواع أخرى من كمبيوتر أيضًا. على سبيل المثال، أن يكون المرء متألمًا هو أن يكون فحسب منفذًا لبرنامج كمبيوتر عن الألم.

وعلى الرغم من هذا التنوع، فإن جميع الصور المعاصرة من النزعة المادية التى أعرفها تقتسم الهدف الذى يسعى إلى محاولة التخلص من الظواهر العقلية

بصفة عامة والوعى على وجه الخصوص، كما يفهم بصورة عادية، وذلك برد هذه الظواهر إلى صورة ما مما هو فيزيائى أو مادى. وكل صورة من صور النزعة المادية التى أشرت إليها "ليست إلا" نظرية: وكل نظرية تنكر، على سبيل المثال، أن تكون الآلام ظواهر عقلية داخلية وكيفية وذاتية وتزعم، على العكس من ذلك، أن هذه الآلام "ليست إلا" سلوك behavior وحالات حسابية computational states، وهلمَّ جرًا.

ولا تبدو لى الثنائية، سواء ثنائية الجوهر أو ثنائية الخاصية، ولا المادية فى أية صورة من صورها الكثيرة، بأن لديها فرصة لأن تكون صحيحة، والحقيقة أننا نواصل طرح هذه الأسئلة ونحاول الإجابة عنها فى المعجم القديم والمهمل لـ "العقلى" و"الفيزيائى" و"العقل" و"الجسم"، ولابد من أن نشير إلى أننا نرتكب خطأ مفهوميًا أساسيًا ما فى الطريقة التى نصوغ بها هذه الأسئلة والإجابات. فمن جهة، تجعل الثنائية فى أى صورة لها وضع الوعى ووجوده أمرًا ملغزًا تمام الإلغاز. على سبيل المثال، كيف نفكر فى أى نوع من التفاعل السببى بين الوعى والعالم الفيزيائى؟ وإذا سلمنا بوجود عالم عقلى منفصل، فلا يمكن للقائل بالثنائية أن يفسر كيف يربطه بالعالم المادى الذى نعيش فيه جميعًا. ومن جهة أخرى، تبدو المادية خاطئة بوضوح، ذلك بأنها تنتهى إلى إنكار وجود الوعى، وبالتالى إنكار وجود الظاهرة التى تثير السؤال فى المقام الأول. فهل من مخرج؟ هل هناك بديل بين نار الثنائية ونار المادية؟ أظن أن الجواب نعم هناك بديل.

كلى أمل أن يكون واضحًا أن هذا الجدل هو تعارض للمواقف المهملة. ولقد قدمت كل موقف منها بطريقة تخلو من التجميل، ولكن انظر كيف يمكن أن نصوغها بحيث تبدو جذابة. فمن ناحية، يبدو من الواضح أننا نملك عقلاً وجسمًا، أو على الأقل توجد فى حياتنا ملامح فيزيائية وعقلية على حد سواء. ومن ناحية أخرى، يبدو فقط أننا نعرف أن العالم يتألف كلية من ذرات فيزيائية وخواصها الفيزيائية، بما فى ذلك الخواص الفيزيائية لتنظيمات كبيرة للذرات.

ولن نفهم فهمًا كاملاً استمرار مشكلة العقل والجسم أو الاستعانة بالمواقف التنافسية ما لم ندرك القوة الكامنة خلف كل موقف من المواقف المهملة

المتعارضة. وتبدو الثنائية منسجمة مع الحس المشترك. وكما قال ديكارت، نحن نملك جميعًا خبراتنا الواعية، ونستطيع أن ندرك بسهولة أن هذه الخبرات مختلفة عن العالم المادى الذى يحيط بنا. ولدى كل واحد منا أفكاره الداخلية، ومشاعره، وآلامه، وأحاسيس الوخز، والحكة، والإدراكات البصرية. وبالإضافة إلى ذلك، هناك عالم من الأشياء المادية ثلاثى الأبعاد ويوجد وجودًا موضوعيًا، عالم الكراسى، والمناضد، والأشجار، والجبال، والشلالات. فما الذى يمكن أن يكون مختلفًا أكثر من ذلك؟

زد على ذلك، عندما نفكر فى علاقة ذواتنا الواعية بأجسامنا، فيبدو من البشاعة تمامًا أن نفكر فى أنه لا يوجد شىء لذواتنا إلا أجسامنا. ويبدو أمرًا مروعًا للغاية التفكير فى أنه عندما يفنى جسمى، فسوف أتوقف عن الوجود؛ وحتى لو استطعت فى لحظات من الشجاعة البالغة أن أقبل لا وجودى المقبل، فمن الصعوبة بمكان أن أقبل الانقراض النهائى للناس الذين أحبهم حبًا جمًا وأعجب بهم أيما إعجاب. ويبدو من المروع أيضًا أن هؤلاء الناس الذين يثيرون الدهشة سوف يفنون ببساطة مع الموت المحتوم والبلى، وهلاك أجسامهم، التى هى رغم كل شىء مجرد موضوعات مادية فى العالم مثل أى موضوعات مادية أخرى. وخلاصة القول أن الثنائية ليست منسجمة فحسب مع التفسير الواضح إلى حد بعيد لخبراتنا، وإنما تشبع أيضًا الدافع العميق جدًا لدينا للبقاء.

جرت عادتى فى التفكير بأن الثنائية ربما تكون نتاجًا خاصًا بالثقافة الغربية، ولكن عندما ألقيت محاضرة فى ندوة فى بومباى، وعلى نفس منصة الدالاى لاما، اكتشفت أمرًا أثار دهشتى، وهو أنه يعتقد فى صورة من الثنائية. لقد بدأ كلامه قائلاً: "كل منا عقل وجسم معًا".

والمادية، من جهة أخرى، مقنعة أشد الإقناع. ولدينا الآن عدة قرون من التقدم العلمى، وإذا كان هناك شىء نعرفه فهو أن العالم يتألف كلية من ذرات فيزيائية فى مجالات من القوة. وإذا افترضنا أن هناك أشياء من قبيل الظواهر الواعية الحقيقية، فكيف نفترض التفكير فى أنها تلائم عالم الذرات المادية؟ هل نفكر فى أن النفوس تجرى هنا وهناك بين الجزيئات، أو نفكر فى أن النفس ملتصقة

بالمخ بطريقة أو بأخرى، وملصقة عليه بغراء ميتافيزيقى ما، وعندما نموت تصبح النفس منفصلة؟ يبدو أن الطريقة الوحيدة التى يمكن أن نفسر بها خبرتنا الخاصة، وتكون منسجمة مع ما نعرف عن العالم من العلم، هى الاعتراف بأن كل شىء مادى. لا يوجد أى شىء بالإضافة إلى الواقع المادى.

هذا نموذج من المشكلات الفلسفية التى تبدو غير قابلة للحل. فنحن نواجه بديلين غير متسقين ولا يبدو ممكنًا التخلى عن أى واحد منهما. ولكننا قلنا إننا لابد من أن نختار واحدًا. إن تاريخ الموضوع يصبح إذن معركة بين الجانبين. وفى حالة الوعى ومشكلة العقل والجسم، قلنا إننا لابد من أن نختار بين الثنائية التى تصر على عدم قابلية الرد irreducibility لما هو عقلى، والمادية التى تصر على أن الوعى لابد من رده، ومن ثم استبعاده، لصالح وجود فيزيائى ما للعقل بشكل محض. إن المواقف المهملة معًا، بقدر ما تفهم بصورة تقليدية، لها مضامين تبدو، بصراحة، محالة ومنافية للعقل. وهذا يمثل مرة أخرى نموذجًا للمشكلات الفلسفية غير قابلة للحل بصورة واضحة - إننا نبدأ بموقف يبدو أنه من مواقف الحس المشترك، ولكن عندما نستوعب مضامينه ونستنفدها، يتضح أن الموقف له نتائج يتعذر قبولها. وهكذا نجد أن مضمون وجهة النظر المهملة المقبولة قبولاً مشتركًا والقائلة إن كل واحد منا يتألف من عقل وجسم معًا، عندما يستوعب بالطريقة التقليدية، هو أن وعينا يطفو متحررًا من العالم الفيزيائى ولا يمثل جزءًا من حياتنا البيولوجية العادية. إن الموقف المهمل للمادية هو أن العالم مؤلف كلية من كائنات مادية أو فيزيائية. ومفاد المضمون - عندما نستوعبه بالطريقة التى يستوعبه بها الماديون عادة - هو أن الوعى بوصفه شيئًا عقليًا بطريقة لا تقبل الرد لا وجود له. وينتهى الماديون، بعد قدر من الدوران حول الموضوع، إلى إنكار وجود الوعى، حتى وإن امتنع معظمهم عن أن يعلنوا رأيهم مباشرة "الوعى لا يوجد، ولا يكون الإنسان أو الحيوان واعيًا فى أى وقت". وبدلاً من ذلك فإنهم يعيدون تعريف الوعى إلى درجة أنه لا يشير طويلاً إلى حالات عقلية داخلية وكيفية وذاتية، وإنما يشير بالأحرى إلى بعض الظواهر فى صيغة الغائب، الظواهر التى لا تكون داخلية ولا كيفية ولا ذاتية بالمعانى التى أوضحتها. والوعى

يرتد إلى سلوك الجسم، وإلى الحالات الحسابية فى المخ، ومعالجة المعلومات، أو حالات وظيفية لنظام فيزيائى. ودانيال دينيت Daniel Dennett نموذج للفلاسفة الماديين فى هذا الجانب. فهل يوجد الوعى فى رأى دينيت؟ إنه لا ينكره أبدًا. فماذا عسى أن يكون؟ حسنًا، إنه مجموعة معينة من برامج الكمبيوتر المتحققة فى المخ.(٢)

وأخشى أن مثل هذه الإجابات لا توفق إلى إنجاز شىء. فالوعى ظاهرة داخلية، وذاتية، وتأتى فى صيغة المتكلم، وكيفية. وأى تقرير عن الوعى يتخلى عن هذه الجوانب لا يكون تقريرًا عن الوعى، وإنما عن شىء آخر.

أعتقد أن الطريق الصحيح لحل هذه المشكلة هو رفض البديلين معًا؛ إذ ترتكز الثنائية والمادية معًا على سلسلة من الافتراضات الخاطئة. والافتراض الخاطئ الأساسى هو أنه إذا كان الوعى ظاهرة كيفية وذاتية حقًا، فإنه لا يمكن أن يكون جزءًا من العالم المادى الفيزيائى. وبالفعل، لو أخذنا بعين الاعتبار الطريقة التى تعرف بها المصطلحات منذ القرن السابع عشر، لكان هذا الافتراض صحيحًا بمقتضى التعريف. فالطريقة التى عرف بها ديكارت "العقل" و"المادة" هى أنهما متخارجان بصورة تبادية. فإذا كان الشيء عقليًا، لا يمكن أن يكون فيزيائيًا؛ وإذا كان فيزيائيًا، لا يمكن أن يكون عقليًا. أقترح أننا يجب أن نتخلى ليس فحسب عن هذه التعريفات، بل وأيضًا عن المقولات التقليدية عن "العقل" و"الوعى" و"المادة" و"العقلى" و"الفيزيائى". والبقية الباقية بقدر ما يتم تفسيرها تقليديًا فى مناقشاتنا الفلسفية.

انظر إلى ما يحدث عندما نحاول الإخلاص للتعريفات التقليدية والاستمرار فى التعامل بها. إن الوعى عملية بيولوجية تحدث فى المخ بالطريقة التى يكون بها الهضم عملية بيولوجية تحدث فى المعدة وبقية الجهاز الهضمى. وبالتالى سوف يبدو الوعى وكأنه مادى ونملك تقريرًا ماديًا. ولكن مهلاً. للوعى أنطولوجيا فى صيغة المتكلم وبالتالى لا يمكن أن يكون ماديًا؛ لأن الأشياء والعمليات المادية تملك جميعًا أنطولوجيا موضوعية فى صيغة الغائب. وبالتالى يبدو الوعى وكأنه عقلى ونملك تقريرًا ثنائيًا.

وإذا قبلنا هذه التعريفات، فإننا نقع فى تناقض. والحل هو التخلى عن التعريفات. ونحن نعرف الآن عن البيولوجيا قدرًا يكفى لمعرفة أن هذه التعريفات غير كافية للحقائق. "وإنها لفكرة جيدة دائمًا أن نذكر أنفسنا بالحقائق، وأن نذكر أنفسنا بما نعرفه بالفعل" . ونحن نعرف الحقيقة التى مؤداها أن جميع حالاتنا الواعية تحدثها عمليات فى المخ. هذه القضية ليست جاهزة لأن يحصل عليها أى شخص. وهناك لغز تأثر به كثير من الفلاسفة، وهو كيف "تستطيع" عمليات المخ أن تحدث الوعى، وأظن أن هناك لغزا أكثر خطورة، ويواجه علماء بيولوجيا الأعصاب وهو كيف تعمل عمليات المخ فى الواقع مسببة الوعى. ولكن الشىء الذى يتعين علينا أن نقبله قبل أن نمضى فى المناقشة هو أن عمليات المخ فى الحقيقة تسبب الوعى. وهذا يتركنا مع السؤال الثانى: ما هذا الوعى الذى تحدثه، ألا تجبرنا العلاقة السببية بين الوعى وعمليات المخ على الثنائية ـ ثنائية عمليات المخ المادية التى تفعل بوصفها سببًا والعمليات الذاتية غير المادية للوعى التى هى نتائج؟

لا أظن أننا مجبرون على الثنائية أو المادية. والنقطة الخليقة بالتذكر هى أن الوعى ظاهرة بيولوجية مثل أى ظاهرة أخرى. ومن الصحيح أن له ملامح خاصة كما أدركنا، وأبرز هذه الملامح هو ملمح الذاتية، ولكن هذا لا يمنع الوعى من أن يكون ملمحًا من مستوى أعلى للمخ بنفس الطريقة التى يكون بها الهضم ملمحًا من مستوى أعلى للمعدة، أو السيولة ملمحًا من مستوى أعلى لنظام من الجزيئات التى تؤلف دمنا. وخلاصة القول أن طريقة الرد على المادية هى بيان أنها تتجاهل الوجود الحقيقى للوعى. أما طريقة إبطال الثنائية فهى ببساطة رفض قبول نسق المقولات التى تصور الوعى باعتباره شيئًا غير بيولوجى، ولا يمثل جزءًا من العالم الطبيعى.

قلت لك يجب ألا نفكر فى الثنائية بوصفها نظرية مقصورة على الفلسفة الغربية. فالإعجاب الواسع بها توضحه حقيقة أن شخصية دينية شرقية مثل الدالاى لاما يعتنقها أيضًا. ولكن على الرغم من أن الثنائية "متعددة الثقافات"، إذا جاز التعبير، فإنها ليست عالمية. ولقد تأثرت بعمق بصديق إفريقى أخبرنى

بأنه فى لغته الإفريقية القومية لا يمكن حتى أن تصاغ مشكلة العقل والجسم كما أفكر فيها. وأنا أحاول الآن أن أنقح المقولات المفهومية الأوروبية بحيث لا نصوغ هذه المشكلة بالطريقة التى قدمت بها على النحو التقليدى. سلم معى بأن الوعى، مع كل ذاتيته، تسببه عمليات فى المخ، وسلم معى بأن الحالات الواعية هى ذاتها ملامح للمخ من مستوى أعلى. وحالما تسلم بهاتين القضيتين، فلن تجد مجالاً لمشكلة العقل والجسم الميتافيزيقية. ولا تنشأ المشكلة التقليدية إلا إذا قبلنا المعجم بمقولاته الاستبعادية بشكل تبادلى للعقلى والفيزيائى، والعقل والمادة، والروح والجسد. وبطبيعة الحال، لا يزال الوعى ظاهرة خاصة بين الظواهر البيولوجية. فالوعى له أنطولوجيا فى صيغة المتكلم، ولا يمكن رده إلى ظاهرة ذات أنطولوجيا فى صيغة الغائب، أو استبعاده لصالحها. وهذه مجرد حقيقة حول كيفية عمل الطبيعة. وإنها لحقيقة فى بيولوجيا الأعصاب أن عمليات معينة فى المخ تسبب حالات وعمليات واعية. وأنا ألح على أننا لابد من أن نسلم بالحقائق من غير أن نقبل النظريات الميتافيزيقية البالية التى ترافق هذه الحقائق.

وعندما أقول إن المخ عضو بيولوجى، والوعى عملية بيولوجية، فأنا لا أقول، بطبيعة الحال، أو ألح إلى أن يكون من المستحيل إنتاج مخ صناعى من مواد غير بيولوجية، والذى يستطيع أيضًا أن يسبب الوعى ويدعمه. فالقلب عضو بيولوجى أيضًا، وضخ الدم عملية بيولوجية. ولكن من الممكن إيجاد قلب صناعى يضخ الدم، ولا يوجد سبب من حيث المبدأ، لعدم قدرتنا على أن نوجد بصورة مماثلة مخًا صناعيًا يسبب الوعى. والنقطة التى فى حاجة إلى التأكيد عليها هى أن أى مخ صناعى سوف يتعين عليه أن ينسخ الأسباب الفعلية لدى الأمخاخ البشرية والحيوانية لتقديم حالات داخلية، وكيفية، وذاتية للوعى. ذلك أن مجرد تقديم مخرج سلوكى مماثل لن يكون كافيًا فى حد ذاته.

ونستطيع أن نلخص هذه النقاط فى القضايا الآتية :

١ ـ يتألف الوعى من حالات وعمليات داخلية، وكيفية، وذاتية. ولذلك فالوعى له أنطولوجيا فى صيغة المتكلم.

٢ ـ ونظرًا لأن الوعى له أنطولوجيا فى صيغة المتكلم، فلا يمكن رده إلى ظواهر فى صيغة الغائب بطريقة الرد النموذجية للظواهر الطبيعية الأخرى مثل الحرارة والسيولة والصلابة.

٣ ـ إن الوعى، قبل كل شىء، ظاهرة بيولوجية. والعمليات الواعية هى عمليات بيولوجية.

٤ ـ إن العمليات الواعية تسببها عمليات عصبية عالية المستوى فى المخ.

٥ ـ يتألف الوعى من عمليات عالية المستوى تتحقق فى بنية المخ.

٦ ـ لا يوجد سبب، بقدر ما نعرف، من حيث المبدأ فى أننا لا نستطيع أن نوجد مخًا صناعيًا يسبب الوعى أيضًا ويحققه.

هذا هو تقريرنا عن العلاقة الميتافيزيقية بين الوعى والمخ، ولا يوجد مجال لإثارة أسئلة عن الثنائية والمادية. وسوف يصبحان ببساطة مقولات مهجورة.

وعلى هذا النحو نملك وعيًا متطبعًا naturalized، وبالتالى فإن العنوان الذى أضعه لوجهة نظرى هذه هو "المذهب الطبيعى البيولوجى" biological natural-ism. فهو مذهب طبيعى ـ فى وجهة النظر هذه -لأن العقل جزء من الطبيعة، وهو بيولوجى: لأن طريقة تفسير وجود الظواهر العقلية طريقة بيولوجية، وذلك باعتبارها مقابلة للطريقة الحسابية computational، أو السلوكية behavioral، أو الاجتماعية social، أو اللغوية linguistic.

وأعتقد أن هذا المنهج هو إحدى الطرق التى يجب أن نسلكها إذا شئنا أن نحدث تقدمًا فى الفلسفة عندما يواجهنا سؤال عنيد مثل السؤال الذى يقدمه تعارض المواقف المهملة المقنعة، فإننا لا نقبل السؤال فى استرخاء واستسلام. وإنما لابد من أن ننهض ونستطلع خبايا السؤال لندرك الافتراضات التى تكمن خلف البدائل التى يقدمها السؤال. وفى هذه الحالة لا نجيب عن السؤال فى حدود البدائل المقدمة إلينا ولكننا "نتغلب" على السؤال. والسؤال هو: هل الثنائية هى التحليل الصحيح لما هو عقلى أم المادية؟ والجواب: لا الثنائية ولا المادية كما

جرى تصورهما بطريقة تقليدية، والاثنان معًا بقدر ما يتم تعديلهما. ومن ثم من الأفضل رفض معجم الثنائية والمادية تمامًا والعمل من جديد. والجواب إذن تقدمه القضايا من ١ إلى ٥ التى أسلفنا ذكرها. ويمكن تلخيص وجهة النظر تلخيصًا يأتى فى غاية الإيجاز بالقول: إن الوعى تسببه عمليات المخ وهو ملمح عالى المستوى من نظام المخ.

والطريقة التى اتبعناها هى البدء بتذكير أنفسنا بما نعرفه عن كيفية عمل العالم. وفى هذه الحالة، نحن نعرف أن الوعى يكمن فى حالات وعمليات تكون ذاتية أنطولوجيا، وتسببها عمليات فى المخ، وتتحقق فى المخ. ورأينا بعد ذلك أن الصورة التى ظهرت من معرفتنا بالحقائق غير متسقة مع البدائل التقليدية المقدمة لنا وهى الثنائية والمادية على حد سواء. وبالتالى تكون خطوتنا التالية هى السؤال: ما الذى تفترضه النظريتان معا ويجعل السؤال الابتدائى يبدو غير قابل للحل؟ والجواب هو أنهما تفترضان، كما افترض ديكارت، أن مقولات العقل والجسم، والمادة والوعى، هى مقولات استبعادية بشكل تبادلى. وحلنا إذن هو التخلص من هذه المقولات. وعندما نفعل ذلك، يكون فى مقدورنا أن نقبل بشكل متسق جميع الحقائق التى نعرفها بصورة مستقلة عن التزاماتنا الفلسفية.

٣ ـ عدم قابلية رد الوعى

لقد قلت إن ذاتية الوعى تجعله غير قابل للرد إلى ظواهر فى صيغة الغائب، وذلك تبعا للنماذج المعيارية للرد العلمى. ولكن ما السبب على وجه الدقة؟ يمكن وضع المشكلة على النحو التالى: إذا كان الوعى ـ كما أصر ـ ظاهرة بيولوجية عادية مثل انقسام الخلية الكامل، أو انقسام الخلية المنصف، أو الهضم، فربما يكون فى استطاعتنا أن نقول على وجه الدقة كيف يرد الوعى إلى ظواهر مجهرية بالطريقة التى يرد بها انقسام الخلية الكامل أو الهضم. وبالتالى فى حالة الهضم، على سبيل المثال، حالما تعرف القصة الكاملة حول الإنزيمات والرنين (بروتين يوجد فى الكلية يزيد ضغط الدم)، وتحليل المواد الكربوهيدراتية، وهلمَّ جرًا، فلا شىء يقال أكثر من ذلك. فلا توجد أية خاصية إضافية للهضم بالإضافة إلى ذلك. وهذه العمليات بطبيعة الحال لها وصف إضافى فى سلوك

عناصر أكثر مجهرية مثل الكواركات quarks والميونات muons حتى نحصل فى نهاية الأمر على الظواهر الكمية الأساسية إلى أبعد الحدود. ولكن فى حالة الوعى يبدو الوضع مختلفًا؛ لأنه حالما نفسر الأساس السببى للوعى فى حدود إثارة الخلايا العصبية فى المهاد البصرى (فى المخ) وطبقات متنوعة من قشرة المخ، أو بقدر ما يتعلق الأمر بهذا، فى حدود الكواركات أو الميونات، يبدو أننا لا نزال نرجئ التفكير فى الظاهرة. أما فى حالة الوعى فإننا نملك عنصرًا ذاتيًا لا يقبل الرد بعد أن قدمنا تقريرًا سببيًا كاملاً عن الأساس البيولوجى العصبى. فما الذى يحدث؟ ألا يجبرنا هذا على ثنائية الخاصية property dualism؟

ولكى أجيب عن هذا السؤال، يتعين علىّ أن أقول شيئًا إضافيًا عن الرد العلمى scientific reduction. هناك أنواع كثيرة ومختلفة من الرد العلمى، والفكرة ليست واضحة على الإطلاق. ومع ذلك بالنسبة لأغراضنا الحالية، نحتاج إلى التمييز بين نوعين من الرد أسميهما باسم "الرد الاستبعادى" eliminative reduction والرد غير الاستبعادى non-eliminative reduction. وتتخلص عمليات الرد الاستبعادية من الظاهرة عن طريق إثبات أنها لا توجد بالفعل، وأنها مجرد وهم. على سبيل المثال، عندما نفسر حالات ظهور شروق الشمس وحالات غروبها، يوجد معنى نحذف فيه حالات الشروق وحالات الغروب لأننا نثبت أنها أوهام فحسب. إن الشمس لا تغرب بالفعل على الجبال، والصواب هو أن دوران الأرض على محورها يجعل من الظاهر أن الشمس تغرب.

وهذا الرد الاستبعادى مختلف عن الرد غير الاستبعادى للملامح من قبيل السيولة والصلابة. فالصلابة يمكن تفسيرها تمامًا تفسيرًا سببيًا فى حدود الحركات الاهتزازية للجزيئات فى بنى شبكية. وما إن تتحرك الجزيئات بهذه الطريقة، فإن الموضوعات لا تخترقها موضوعات أخرى ولا تنفذ إليها. وهذه الموضوعات تتحمل موضوعات أخرى وهلمّ جرًا. فالصلابة يمكن تفسيرها تفسيرًا سببيًا فى حدود سلوك العناصر المجهرية، ولهذا السبب فإننا نعيد تعريف الصلابة فى حدود أساسها السببى. إن رد الصلابة إلى حركة الجزيئات هو رد سببى غير استبعادى. فالمنضدة لا يبدو فحسب أنها صلبة، وإنما "تكون" صلبة.

والآن، ها هى النقطة، نحن لا نستطيع أن نقوم بأى خطوة من هذه الخطوات مع الوعى؛ ولماذا لا نستطيع؟ إننا لا نستطيع أن نؤدى ردًا استبعاديًا على الوعى لأن نموذج عمليات الرد الاستبعادية هو إثبات أن الظاهرة المردودة مجرد وهم. ولكن حيث يكون الوعى معنيًا، فإن وجود "الوهم" هو الواقع نفسه. وهذا يعنى القول إنه إذا ظهر لى أننى واع، فأنا أكون واعيًا. ولا يوجد شىء للوعى أكثر من سلسلة من مجرد هذه "المظاهر". وفى هذه الناحية، يختلف الوعى عن حالات غروب الشمس لأنه ربما يكون لدى وهم بغروب الشمس خلف الجبال عندما لا تغرب بالفعل. ولكنى لا أستطيع أن أملك بهذه الطريقة وهمًا بالوعى إذا لم أكن واعيًا. إن "وهم" الوعى متطابق مع الوعى.

ولكن لماذا لا نستطيع رد الوعى إلى أساسه السببى الفيزيائى المجهرى كما نستطيع أن نؤدى رد الصلابة، على سبيل المثال، إلى أساسها الفيزيائى المجهرى؟ حسنًا، أعتقد أننا نستطيع إن شئنا أن نتخلى عن الذاتية ونتحدث فقط عن أسبابها. ربما نصبح، على سبيل المثال، متطورين طبيًا إلى درجة أننا نستطيع النظر إلى مخ شخص من غرفة مخنا ونرى أنه يعانى من ألم فى ذراعه، وذلك فحسب لأننا نستطيع أن نرى عمليات اتقاد الخلية العصبية الملائمة جارية. وبالنسبة للأغراض العلمية، يجوز حتى أن نعرف الألم فى المرفق على أنه نتيجة لأنواع معينة من عمليات اتقاد الخلية فى مكان كيت وكيت فى المخ. ولكن نتخلى عن شىء ما فى هذه الحالة، شىء أساسى لتصورنا للوعى. وهذا الذى نتخلى عنه هو الذاتية subjectivity. والوعى له أنطولوجيا فى صيغة المتكلم، ولهذا السبب لا نستطيع أن نقوم بعملية رد للوعى يمكن أن نقوم بها لظواهر فى صيغة الغائب، ومن غير أن نتنازل عن سمته الأساسية. لاحظ أننا عندما نرد الصلابة إلى حركة الجزىء، فإننا نتخلى عن الخبرات الذاتية للناس الذى يصطدمون بالموضوعات الصلبة. إننا نهمل الخبرات الذاتية ببساطة؛ لأنها ليست أساسية لمفهومنا عن الصلابة، ولكننا لا نستطيع أن نهمل الخبرات الذاتية بالوعى؛ لأن الهدف الكامل من وراء امتلاك مفهوم الوعى هو فى المقام الأول امتلاك اسم للظواهر الذاتية فى صيغة المتكلم. وعلى الرغم من أن الوعى ظاهرة بيولوجية

مثل أى ظاهرة أخرى، فإن ذاتيته، والأنطولوجيا التى يتخذها فى صيغة المتكلم، تجعل من المستحيل رده إلى ظواهر موضوعية فى صيغة الغائب بالطريقة التى يمكن أن نرد بها الظواهر فى صيغة الغائب من قبيل الهضم والصلابة.

٤ ـ خطورة مذهب الظاهرة الثانوية

لنفترض من أجل الحجة أننى على صواب حتى الآن: الوعى بالفعل تسببه عمليات بيولوجية عالية المستوى، وهو ذاته ملمح عالى المستوى لنظام المخ. والفلاسفة التقليديون الذين لا يزالون فى قبضة المقولات الثنائية، سوف يثيرون مباشرة الاعتراض التالى: فى هذا الرأى، لابد من أن يكون الوعى ظاهرة ثانوية epiphenomenal وما يعنونه بهذا هو أن الوعى، مع أن عمليات المخ تسببه، لا يمكن أن يسبب بذاته أى شىء. إن الوعى مجرد نوع من فضلة غامضة يطلقها المخ، ولكنه عاجز عن أن يفعل أى شىء بذاته. وبالفعل، كما يدفع المعترض الحجة على نحو يتسم بنضال شديد، لابد من أن يلزم عن التقرير المقدم حتى الآن أن الوعى نوع من فضلة لا تعمل بصورة سببية فى تقديم أى شىء. وعلى هذا النحو، إذا رفعت ذراعك مثلاً، فسوف تفكر فى أن القرار الواعى كان سببًا فى رفع ذراعك، ولكننا نعرف جميعًا فى الحقيقة أن هناك قصة سببية مفصلة ليس بد من معرفتها عند مستوى الخلايا العصبية، فى القشرة الحركية، وأجهزة الإرسال العصبية وبصفة خاصة الاستيلكولين acetylcholine، ونهايات العصب الحركى الخاصة بالمحور العصبى، والأنسجة العضلية، وكل بقية فسيولوجيا الأعصاب التى تكفى تمامًا لتقديم تقرير سببى كامل عن حركة ذراعك مستقلاً عن أى إشارة إلى الوعى. وبالتالى، يبدو أن أى تقرير واقعى عن الوعى، كما أفترض، لابد من أن يجعله ظاهرة ثانوية، ولابد من أن يجعل الوعى عقيمًا تمامًا وغير ملائم لما يحدث فى العالم.

كيف سنرد على مذهب الظاهرة الثانوية epiphenomenalism؟ يظهر أحد الاعتبارات مباشرة: سوف يكون شيئًا خارقًا للعادة ـ على خلاف أى شىء يحدث دائمًا فى التاريخ البيولوجى ـ إذا ما كان شيئًا ما فى البيولوجيا مفصلاً وثريًا ومركبًا مثل الوعى الإنسانى والحيوانى لا يحدث اختلافًا سببيًا فى العالم

الواقعى. إن المعرفة التى لدينا عن التطور تجعل من غير المحتمل أن يكون مذهب الظاهرة الثانوية صحيحًا. وهذا ليس اعتراضًا حاسمًا على مذهب الظاهرة الثانوية، ولكنه يجعلنا على الأقل نجعد أنوفنا عند التفكير فى مذهب الظاهرة الثانوية. ما الجواب إذن؟ ومرة أخرى، دعنا نستطلع خبايا السؤال ونسأل: ما الذى يفترضه اعتراض مذهب الظاهرة الثانوية؟

إن النموذج المعيارى للسببية، والخبرة المبكرة للأسباب التى يحصل عليها الطفل، والمفهوم البدائى إلى حد بعيد الذى نملكه عن السببية، هو فكرة عن شىء يمارس ضغطًا فيزيائيًا على شىء آخر. وتظهر أبحاث بياجيه Piaget عن التطور المبكر للطفولة أن المفهوم البدائى إلى حد بعيد الذى يملكه الطفل عن السببية هو مفهوم "الدفع ـ الجذب".(٣) فالشىء ينجذب نحو آخر، ويندفع الطفل نحو الأشياء وينجذب إليها. وهذه هى الطريقة التى يكتسب بها الطفل مفهومه الأساسى إلى حد بعيد عن السببية. وعندما يصل الطفل إلى فهم أكثر عن كيفية عمل العالم، والأكثر أهمية، عندما نصل إلى فهم علمى لكيفية عمل العالم، فإننا نحصل على مفهوم موسع وثرى عن العلاقات السببية. ونستطيع أن ندرك أن السببية هى بصفة عامة مسألة لشىء يجعل شيئًا آخر يحدث، وبالتالى فإننا نستطيع أن نتكلم ليس فقط عن أسباب انهيار المبانى، وإنما نتكلم أيضًا عن أسباب الحروب والكساد الاقتصادى، وأسباب الأمراض العقلية والتغيرات فى الثقافة الشعبية. وخلاصة القول أن السببية ليست مجرد مسألة دفع وجذب، وإنما هى مسألة أن شيئًا ما يكون مسئولاً عن حدوث شىء آخر.

دعنا نفكر لحظة فى الطريقة التى يعمل بها الوعى فى الحياة الواقعية لكى تحدث الأشياء. أنا أرفع ذراعى بصورة واعية، ومحاولتى الواعية تجعل ذراعى يرتفع. إن محاولتى الواعية تنتج بالفعل تغييرًا فى وضع ذراعى. ونحن لانشك على نحو تأملى سابق فى أن هذا يحدث فى الحياة الواقعية. وعندما نبدأ فى امتلاك شكوك فلسفية حول كيف يمكن أن يحدث، وكيف يمكن للعلاقة السببية المختبرة أن تنسجم مع رؤيتنا العلمية للعالم، فإننا نربط ثنائيتنا المتبقية بالمفهوم البسيط بساطة مفرطة عن العلاقات السببية. إذا بدأنا بسببية الدفع والجذب

ولعبة البلياردو، فسوف يبدو محيرًا أن الحالات العقلية يمكن أن تسبب تغييرات فيزيائية. وسوف يبدو الأمر محيرًا إلى حد بعيد إذا فكرنا مع الثنائيين فى أن "ماهو عقلى" mental ليس جزءًا من العالم "الفيزيائى".

ولكن هب أننا نرفض هذين الافتراضين المسبقين معًا. ونفترض أننا نبدأ بما نعرفه بصورة مستقلة افترض أننا نبدأ بالحقيقة القائلة إن العقل يؤثر فى الجسم والجسم يؤثر فى العقل، وننطلق من هذه النقطة. أعنى، دعنا نسلم بداية بما نعرفه جميعًا من خبراتنا الخاصة، وهو أن هناك علاقات سببية بين الوعى والحوادث الفيزيائية الأخرى. على سبيل المثال، عندما أريد بصورة واعية أن أرفع ذراعى، فإن حالاتى الواعية تجعل ذراعى يرتفع. وعندما اصطدم بشىء صلب، فإن تأثير الشىء يجعلنى أشعر بإحساس الألم. ودعنا نبدأ بصورة مؤقتة على الأقل بقبول هذه الحقائق وبعد ذلك نعيد رسم الخريطة المفهومية بحيث تعكسها عكسًا صحيحًا ودقيقًا.

إن إعادة رسم الخريطة المفهومية لعكس الحقائق هو نموذج لنشوء الفهم الفلسفى والعلمى. والاعتراض المبكر على ميكانيكا نيوتن هو أن الجاذبية الأرضية بوصفها قوة سببية بدت وكأنها تستلزم "الفعل عن بعد". ولتفادى سخف الفعل عن بعد، ظهر أننا مضطرون إلى التفكير فى الجاذبية الأرضية على أنها مسألة سلاسل خفية لربط الأجسام السيارة معًا. ولا يضع أحد من الناس هذا النوع من الاعتراض فى الوقت الحاضر. ونحن نملك مفهومًا ثريًا إلى حد بعيد عن السببية، ويتضمن، من بين أشياء أخرى، مجالات القوة. ولا نفترض طويلاً أنه لكى يؤثر كوكب ما فى كوكب آخر تأثيرًا سببيًا يجب أن يوجد شىء فيزيائى يربط الاثنين، حتى يمكن للواحد منهما أن يدفع الآخر أو يجذبه.

سوف يتساءل مرة أخرى: "إلى أى حد يمكن القول إن العقل يستطيع أن يؤثر فى الجسم؟ " وهذا يعنى أن المعترض سوف يحتج بأنه لا يكفى بالنسبة لى أن أواصل الإصرار بقوة على أننا نشعر شعورًا حدسيًا بأن مذهب الظواهر الثانوية خاطئ. هل يمكن أن يوجد أى أساس لهذا الشعور؟ وما الذى يفترض أن تبدو مثله الخريطة المفهومية عندما نعيد رسمها بطريقة تجعل سببية العقل والجسم ممكنة؟

إن خطوتنا الأولى هى التخلى عن الافتراض القائل إن السببية برمتها حالة لشىء يدفع شيئا آخر أو يجذبه. ليست السببية كلها سببية لعبة البلياردو. والخطوة الثانية والأخيرة هى أن نذكر أنفسنا بكيفية عمل السببية فى الأنظمة الفيزيائية بأية طريقة كانت. إذا فكرت فى سلوك محرك سيارتك، مثلاً، فسوف ترى أن هناك مستويات من الوصف حقيقية ومختلفة من الناحية السببية. عند مستوى معين ترانا نتحدث عن فعل الكباس والأسطوانات، وشمع الإشعال، والانفجار فى الأسطوانات. وعند مستوى أدنى يمكن أن نتحدث عن مرور الإلكترونات عبر الأقطاب الكهربائية، وأكسدة الهيدروكربونات، والبنية الجزيئية للمعادن المختلفة، وتأليف مركبات جديدة مثل CO،CO_2. هذان مستويان متميزان تمامًا لوصف سلوك المحرك، ولكن لا يوجد عدم اتساق بين هذين الوصفين، ولا يوجد سبب للنظر إلى الوصف من المستوى الأعلى على أنه ظاهرة مصاحبة أو غير حقيقية بصورة سببية. وبطبيعة الحال، يجب فهم كل شىء فى الطبيعة فهمًا كاملاً عند المستوى الأساسى إلى حد بعيد، مستوى الكواركات والميونات والجسيمات دون الذرة. والحقيقة القائلة إن أى مستوى سببى يتأسس فى مستويات أساسية إلى حد بعيد حتى نصل فى نهاية الأمر إلى المستوى الأساسى للجسيمات المجهرية ـ نقول إن هذه الحقيقة لا تثبت أن المستوى الأعلى غير حقيقى من الناحية السببية. وخلاصة القول أن الحجة على مذهب الظواهر الثانوية لما هو عقلى ليست بأقوى من الحجة على مذهب الظواهر الثانوية للكباسات والأسطوانات. وحقيقة أنك تستطيع أن تقدم تقريرًا سببيًا عند المستوى الأدنى لا تستلزم أن المستويات العليا غير حقيقية. وهذا يعنى أن قبولنا المؤقت للفاعلية السببية للوعى لا يتهدد بالإشارة إلى أن أى تفسير على مستوى الوعى يتأسس فى ظواهر فيزيائية أساسية إلى حد بعيد؛ لأنه من الصحيح بالنسبة لأى نسق فيزيائى كائنًا ما كان أن التفسيرات السببية عند المستويات العليا تتأسس فى تفسيرات ثانوية فيزيائية مجهرية أساسية عند أدنى المستويات. ولا يثبت أن صلابة المكباس ظاهرة أن نشير إلى أن الصلابة قابلة للتفسير فى حدود السلوك الجزيئى لخليط من المعادن. وبصورة مماثلة، لا يثبت

أن المقاصد intentions ظواهر ثانوية أن نشير إلى أن المقاصد يمكن تفسيرها فى حدود الخلايا العصبية، ونقاط الاشتباك العصبى، وأجهزة الإرسال العصبية.

وإذا شئنا أن نلخص ردنا على مذهب الظواهر الثانوية، نستطيع القول إن هناك ثلاثة أخطاء تكمن تحت حجة القائل بالظواهر الثانوية :

١ ـ الافتراض الثنائى بأن ماهو عقلى ليس جزءًا من العالم الفيزيائى.

٢ ـ الافتراض بأن السببية برمتها لابد من أن تأتى على غرار أشياء فيزيائية تتجذب نحو أشياء فيزيائية أخرى ـ سببية لعبة البلياردو.

٣ـ الافتراض أنه بالنسبة لأى مستوى سببى، إذا استطعت أن تقدم تفسيرًا لوظيفة هذا المستوى فى حدود بنى مجهرية أساسية إلى حد بعيد، فإن المستوى الابتدائى يكون غير واقعى بصورة سببية، وظاهرة ثانوية ولا أثر له.

وأعتقد أن جميع هذه الافتراضات الثلاثة غير مسوغة، وخاطئة بالفعل، وحالما يتبين الخطأ فيها، فإننى أعتقد بأنه لايوجد أساس للقول إن الوعى ظاهرة ثانوية.

وأريد أن أبسط وجهة نظرى فى وضوح تام هنا. أنا لا أقول إن خطأ مذهب الظواهر الثانوية مسألة منطقية. وبقدر ما تكون الإمكانية المنطقية معنية، ربما يتبين فى نهاية الأمر أن الحالات العقلية ظواهر ثانوية كلية وبالتالى لا تقوم بأى دور سببى. وهذه الإمكانية يمكن تصورها منطقيًا، ولكن بقدر ما نعرف، فإن الحقيقة الواضحة تمامًا حول كيفية عمل العالم أن حالاتنا العقلية الواعية تعمل بصورة سببية فى إنتاج سلوكنا. وربما يتضح العالم بصورة مختلفة، ولكن هذه هى الطريقة التى يتضح بها فى الواقع. لقد حاولت أن أزيل أساس التفكير فى أن الوعى لابد من أن يكون ظاهرة ثانوية، ولكنى لم أثبت أن مذهب الظاهرة الثانوية محال منطقيًا. أنا أعتقد أنه خاطئ، ولكن صورة الخطأ الذى نحن بصدده هى الخطأ التجريبى وليس الخلف المحال المنطقى logical absurdity. وإذا تبين فى نهاية الأمر صحة مذهب الظاهرة الثانوية، فسوف تكون ثورة علمية عظيمة فى تاريخ العالم وسوف نغير طريقتنا برمتها فى التفكير حول

الواقع. وهدفى هنا هو إزالة الأسباب للتفكير فى أن مذهب الظاهرة الثانوية لابد من أن يكون صحيحًا.

٥ ـ وظيفة الوعى

وهذا يثير السؤال: ما الوظيفة التطورية للوعى؟ وما قيمته التطورية؟ وما الذى يفعله؟ وما أفضل شىء للبقاء عليه ؟

هذا السؤال يطرح أحيانًا بنغمة جدلية وبلاغية، كما لو كان يوحى بأن الوعى لايهم، وأنه ربما يمضى مباشرة فى رحلة حرة، وأننا نستطيع أن نتطور مباشرة أيضًا من غيره. وهذا يقدم اقتراحًا غريبًا للغاية؛ لأن قدرًا كبيرًا مما نفعله بحيث يكون أساسيًا للبقاء على نوعنا يتطلب الوعى، فأنت لا تستطيع أن تأكل، وتجامع، وترفع ابنك الصغير، وتفتش عن الطعام، وتجمع المحاصيل، وتتكلم اللغة، وتنظم الجماعات الاجتماعية أو تعالج المريض إذا كنت فى سبات. والاقتراح الجدلى هو أننا نستطيع بطريقة أو بأخرى أن نتخيل كائنات تشبهنا وتملك طرقًا مطورة لفعل هذه الأشياء من غير وعى.

حسنًا، نستطيع أن نتخيل أى علم يتصور خيالاً نحبه. ولكن فى العالم الواقعى، نجد أن الطريقة التى يتعامل بها البشر والحيوانات العليا مع المشكلات التى تواجههم تعاملاً نموذجيًا تكون عبر الفاعليات الواعية. ونستطيع أن نتخيل نباتات تقدم طعامًا بمنهج آخر غير التمثيل الضوئى، ولكن هذا لا يثبت أن التمثيل الضوئى لا يقوم بوظيفة فى التطور. فى العالم الواقعى، تحتاج النباتات إلى التمثيل الضوئى لكى تبقى، ويحتاج البشر إلى الوعى لكى يبقوا على قيد الحياة.

وهناك شىء محير للغاية حول الزعم بأن الوعى لا يقوم بدور تطورى؛ لأنه من الواضح أن الوعى يقوم بمجموعة ضخمة من مثل هذه الأدوار. وأعتقد أن الشكاك فى هذه القضية لا يزالون يفترضون بصورة ضمنية ثنائية العقل والجسم عندما يضعون الاعتراض الشكى. وها هى الطريقة. إن الطريقة المعيارية التى نملكها لبحث الدور التطورى لسمة مظهرية معينة هى تخيل غياب

هذه السمة، على حين تظل بقية الطبيعة مطردة. ثم انظر ماذا يحدث. وعندما نتخيل أن النباتات لا تستطيع أن تؤدى التمثيل الضوئى أو أن الطيور لا تستطيع أن تطير، وتظل بقية الطبيعة مطردة؛ فإنك تستطيع أن تدرك الميزة التطورية لهذه السمات. والآن افعل ذلك مع الوعى. تخيل أننا قد وقعنا جميعا فى سبات ونقع متمددين وعاجزين. تلاحظ أننا سرعان ما نصبح هامدين، ولكن هذه ليست هى الطريقة التى يتخيلها الشاك. إنه يتخيل أن سلوكنا سيظل هو السلوك نفسه، ولكن من دون وعى فقط. على أن هذا على وجه الدقة لا يبقى على بقية الطبيعة مطردة؛ لأننا فى الحياة الواقعية نجد أن قدرًا كبيرًا من السلوك الذى يمكننا من البقاء على قيد الحياة هو السلوك الواعى. وفى الحياة الواقعية لا تستطيع أن تطرح الوعى وتبقى على السلوك. والافتراض بأنك تستطيع ذلك هو الافتراض بأن الوعى ليس جزءًا فيزيائيًا عاديًا من العالم الفيزيائى.وهذا يعنى أنه يفترض تقريرًا ثنائيًا عن الوعى. والنزعة الشكية حول الدور التطورى للوعى تفترض مسبقًا أن الوعى ليس بالفعل جزءًا عاديًا من العالم الفيزيائى البيولوجى الذى نعيش فيه جميعًا.

٦ ـ الوعى والقصدية والسببية

لقد تحدثت كما لوكان الوعى يعمل على نحو سببى، إذا جاز التعبير، بطريقة تشبه تمامًا الطريقة التى يدوى بها الانفجار على مبنى، مثلاً. ولكن الحالة الواعية بصورة نموذجية مثل القصد أو الرغبة تعمل عن طريق تمثيل نوع من الحادثة التى تسببها. أنا أرغب مثلاً فى شرب الماء، وبالتالى أشرب الماء. هنا النتيجة وهى شرب الماء تمثلت بصورة واعية عن طريق السبب؛ أى الرغبة فى شرب الماء. وأنا أسمى هذا النوع من السببية العقلية باسم السببية القصدية in-tentional causation لأسباب سوف تظهر فى الفصل الرابع. وعند هذه النقطة، اريد أن أضع ملاحظة على الخاصية المدهشة التى تملكها الكائنات الواعية لتمثيل الموضوعات وحالات الواقع فى العالم والعمل على أساس هذه التمثيلات. والملمح العام لتمثيل الموضوعات الواعية ـ وليس كلها ـ أنها تمثل الأشياء والحوادث والحالات الواقعية فى العالم. ومن المحقق أن الملمح الأكثر

أهمية للوعى بالنسبة لغرض هذه المناقشة هو أن هناك علاقة جوهرية بين الوعى والقدرة التى نملكها نحن الكائنات البشرية لتمثيل الأشياء وحالات الواقع فى العالم لأنفسنا. وهذا الملمح تملكه الاعتقادات، والرغبات، والآمال والمخاوف، والحب والكراهية، والغرور والحياء، بالإضافة إلى الإدراك الحسى والقصد. وهذا الملمح له اسم اصطلاحى فى الفلسفة وهو القصدية intentionality. والقصدية ملمح للعقل عن طريقه تتجه الحالات العقلية إلى حالات واقعية فى العالم، أو تدور حولها أو تتعلق بها، أو تشير إليها، أو تهدف إليها. وهى ملمح فريد لأن الشىء لا يكون فى حاجة إلى أن يوجد بالفعل لكى تمثله حالاتنا العقلية. وعلى هذا النحو يستطيع الطفل أن يعتقد فى أن سنتا كلوز (بابا نويل) سوف يأتى فى عشية الميلاد، حتى لو لم يوجد سنتا كلوز.

ليست كل الحالات الواعية قصدية، وليست كل الحالات القصدية واعية. وهكذا، على سبيل المثال، هناك مشاعر واعية للقلق أو الابتهاج، ولا توجد بالنسبة لها إجابة عن السؤال "ماالذى تكون قلقًا بشأنه أو ما الذى تكون مبتهجًا بشأنه؟" هذه صور غير قصدية من الوعى. وبطيبيعة الحال هناك صور عديدة من القصدية لا تكون واعية. عندى اعتقادات ورغبات وآمال ومخاوف حتى عندما أكون فى نوم عميق. ومن الصحيح أن يقال عنى إننى أعتقد فى أن الرئيس بيل كلينتون هو رئيس الولايات المتحدة حتى عندما لا أكون واعيًا تمامًا من حين لآخر. ولكن هذا الاعتقاد يوجد إذن فى صورة غير واعية. إنه لا يزال يتمتع بقصدية، ولكنها ليست واعية.

ومع ذلك على الرغم من أنه ليست كل الحالات الواعية قصدية، وليست كل الحالات القصدية واعية، فإن هناك علاقة جوهرية، وهى أننا لا نفهم القصدية إلا فى حدود الوعى. هناك حالات قصدية كثيرة غير واعية، ولكنها نوع لشىء يمكن أن يكون واعيًا على نحو احتمالى.

وفى الفصلين التاليين، سوف نستشكف بنية الوعى وبنية القصدية.

الفصل الثالث

ماهية العقل: الوعى وبنيته

ربما يفترض المرء ببساطة أن الوعى سيكون مفهومًا بصورة أفضل من أية ظاهرة. ألسنا نكون فى اتصال مباشر مع وعينا الخاص عبر حياتنا اليقظة والحالمة، وما الذى يمكن أن يكون أسهل من أن نقدم ببساطة وصفًا لخبراتنا الواعية الخاصة؟ ومع ذلك، يتضح فى النهاية أن الأمر ليس بهذه السهولة. فإذا أردت أن تصف وعيك، فسوف تجد أن ما تفعله فى جانب كبير هو وصف الأشياء والحوادث فى المنطقة القريبة منك. وبعد أن تصف إحساساتك الحسية الداخلية، وأمزجتك، وانفعالاتك، وأفكارك، فإنك تصف محتويات وعيك عن طريق وصف الأشياء التى تدركها بصورة واعية. وإذا نظرت فى الحجرة من حولك ورأيت الكراسى والمناضد، فلا يوجد شىء تصفه عن طريق وصف وعيك اللهم إلا الكراسى والمناضد التى تراها والانطباع الذى تضعه عليك. وحتى لو وصفت أفكارك الواعية حول الأشياء التى لا تكون حاضرة أو الحوادث التى وقعت فى الماضى، فإن معظم ما يتعين عليك أن تقوله حول حالاتك الواعية سوف يظل حول هذه الأشياء الغائبة أو الأحداث الماضية. ويتمثل جانب من صعوبة الحصول على وصف للوعى فى أنه لا يبدو بحيث يكون هو نفسه موضوعًا للملاحظة بالطريقة التى تكون بها الأشياء الأخرى، مثل الكراسى والمناضد فى المنطقة القريبة منك، موضوعات للملاحظة.

وتنشأ الصعوبة الأولى فى الحصول على تقرير عن الوعى من العلاقة الخاصة الفريدة التى يقوم فيها الوعى مع الملاحظة. ونحن لا نستطيع أن نلاحظ الوعى بالطريقة التى نلاحظ بها الجبال والبحار؛ لأن المرشح الوحيد للملاحظة

هـو فعل الملاحظـة نفسـه. ولا نسـتطيع أن نضـع تمـييزًا بـين الملاحظـة والشىء الملاحظ بالنسـبة للوعـى نفسـه، كما نسـتطيع بالنسـبة للأهـداف الأخرى للملاحظة. وهذه النقطة ذات نتائج مهمة بالنسـبة لمذهـب الاستبطان introspection، كما سوف نرى.

والصعوبة الثانية هى أننا قد ورثنا تقليدًا فلسفيًا طويلاً يرفض معالجة الوعى على أنه جزء من العالم الفيزيائى العادى الطبيعى الذى نعيش فيه جميعًا. والوعى يعالج على أنه شىء خفى، وشىء على جانب العالم، أو فوقه، شىء يأتى بمعزل عن بقية الطبيعة، ولكنه ليس جزءا من عالمنا الفيزيائى العادى. من جهة، يعالج الثنائيون الوعى بوصفه ظاهرة غير فيزيائية، و متميزة ميتافيزيقيًا. ومن جهة أخرى، ينكر الماديون وجود الوعى بوصفه ظاهرة حقيقية وغير قابلة للرد ويؤكدون على أنه لا يوجد بالفعل شىء من قبيل الوعى يكون زائدًا على العمليات المادية material أو الفيزيائية physical الموصوفة فى حدود ضمير الغائب. ووجهة نظرى، كما أوضحتها فى الفصل الثانى، لا هى ثنائية ولا هى مادية. وإصرارى على أن الوعى ظاهرة لا تقبل الرد يجعل وجهة نظرى تبدو مثل ثنائية الخاصية property dualism، ولكن إصرارى المتزامن على أن الوعى ظاهرة بيولوجية عادية مثل الهضم أو التمثيل الضوئى سوف يجعل وجهة نظرى تبدو مثل المادية. ولعل الأمر الذى لا يثير الدهشة أن يصورنى بعض الشراح على أننى مادى ويصورنى آخرون على أننى ثنائى. والمخرج من هـذا التعارض للمواقف المهملة، كما هو الحال عادة فى الفلسفة، هو أن نصطنع تنقيحًا "مفهوميًا". والمشكلة ليست مع مدخلنا إلى الوقائع، وإنما المشكلة مع مجموعة المقولات التى ورثناها لوصف الوقائع. فمن جهة، نحن نملك نموذج المعرفة العلمية الذى هو معرفة "العالم الفيزيائى". وورثنا تقليدًا فلسفيًا يقول إن الوعى ليس جزءًا من العالم الفيزيائى. والمخرج، كما رأينا فى الفصل الثانى، هو التخلى عن مجموعة المقولات، وبصفة خاصة التخلى عن الفكرة القائلة إن العقلى mental والفيزيائى physical يسميان فئات استبعادية على نحو تبادلى. وحالما ندرك أن الوعى ظاهرة بيولوجية مثل أية ظاهرة أخرى، فإننا نستطيع أن ندرك أنه مادى

تمامًا بمعنى ما بطبيعة الحال. إنه جزء من تكويننا البيولوجى. ومن جهة أخرى، لا يقبل الوعى الرد إلى أية عملية تتألف من ظواهر فيزيائية تقبل الوصف على وجه الحصر فى حدود فيزيائية فى صيغة الغائب. وبالتالى يبدو أننا نرفض المادية. وليس الحل إنكار أية حقيقة من الحقائق الواضحة، وإنما الحل هو تغيير المقولات هنا وهناك بحيث ندرك أن الوعى مادى تمامًا وعقلى لا يقبل الرد فى الوقت نفسه. وهذا يعنى أننا لابد من أن نتخلى ببساطة عن المقولات التقليدية عن المادى والعقلى كما استخدمت فى التقليد الديكارتى.

١ - ثلاثة أخطاء حول الوعى

قبل أن أحاول وصف الوعى، أريد أن أبدأ بالكشف عن جملة أخطاء نموذجية وتصحيحها حول طبيعة الوعى التى ارتكبت عادة فى تقليدنا الفلسفى، وتبدو فى غالب الأمر وكأنها استوطنت فى ثقافتنا الفلسفية.

أولاً، الحقيقة القائلة إن الوعى له طريقة ذاتية فى الوجود دفعت كثيرًا من الناس إلى افتراض أننا لابد من أن نملك نوعًا خاصًا من اليقين عندما نصل إلى معرفة حالاتنا الواعية. ولا يمكن أن نكون مخطئين فى مزاعمنا حولها، ولهذا السبب فإن مزاعمنا حولها تقال بحيث تكون "غير قابلة للتصحيح" incorrigible بمعنى أنه لا يمكن تصحيحها بدليل إضافى. وهذا يبدو لى خطأ. وهناك بالفعل لا تماثل - كما أشرت من قبل - بين الطريقة التى أملكها للوصول إلى حالاتى الواعية والطريقة التى تملكها للوصول إلى حالاتك الواعية. ولكن هذا لا يستلزم أننى لايمكن أن أكون مخطئًا حول حالاتى الواعية. وعلى العكس، يبدو لى أن الناس عادة ما يصدرون أحكامًا خاطئة حول حالاتهم الواعية الخاصة. فتراهم ينكرون عندما يكون واضحًا لأى شخص ملاحظ أنهم يغارون فى الحقيقة. وتراهم يقولون إن لديهم قصدًا أكيدًا لفعل شىء ما، عندما يكون من الواضح، مرة أخرى، لأى ملاحظ خارجى أنهم يفتقرون إلى مثل هذا القصد. فبأى طريقة يمكن أن نخطئ حول حالاتنا العقلية الخاصة؟ هناك أبعاد متعددة مختلفة يمكن فيها أن نرتكب هذا الخطأ، وسوف أشير بإيجاز إلى أربعة من هذه الأبعاد.

الطريقة الأولى أننا يمكن أن نخطئ حول حالاتنا الواعية عن طريق خداع النفس self-deception. فربما نخدع أنفسنا ببساطة حول حالاتنا العقلية الخاصة؛ لأنه من المؤلم للغاية أن نواجه حالات غيرتنا، وأعمالنا العدائية، وحالات ضعفنا، وهلمَّ جرًا. ونحن نرفض الاعتراف حتى لأنفسنا بمشاعرنا ومواقفنا المخزية.

ومن السهل أن نقدم "دليلاً" فلسفيًا على أن الخداع الذاتى مستحيل، ولكن طالما أننا نعرف جميعا أنه ممكن، فلابد من أن يوجد شىء ما خاطئ بشأن الدليل. وها هو الدليل: إذا شاء (أ) أن يخدع (ب) حول القضية (ق)، فلابد من أن يعتقد (أ) أن (ق). ويقنع عن عمد (ب) باعتقاد أن "لا ق". ولكن حيثما يكون (أ) = (ب) يكون هذا مستحيلاً؛ لأن (أ) لابد من أن يتوقف عن الاعتقاد فى (ق) و (لا ق) معا، والذى هو تناقض. والرد على هذا الدليل، وحل المفارقة، هو الإشارة إلى أن خداع النفس يتطلب عمليات عقلية غير واعية. إنك تستطيع أن تعتقد بصورة واعية وتزعم بإخلاص أنك تقصد الإقلاع عن التدخين على حين تعرف بصورة غير واعية أنك لا تملك مثل هذا القصد. وهذه هى طبيعة خداع النفس. وعلى هذا النحو فإنك تدعى بصورة واعية أن (ق) على حين تعرف بصورة غير واعية أن (لا ق)، وحتى تقاوم تقديم هذه المعرفة بـ (لا ق) لوعيك.

والمصدر الثانى للأخطاء حول حالاتنا العقلية الخاصة والمرتبط بخداع النفس هو سوء التفسير misinterpretation. على سبيل المثال، فى لحظة الانفعال الشديد يجوز أن تفكر بإخلاص فى أنك واقع فى الحب، ولكنك تدرك بعد ذلك أنك قد أسأت تفسير مشاعرك وكان الانفعال افتتانًا مؤقتًا فحسب.

والمصدر الثالث للخطأ حول حالاتنا العقلية الخاصة، وأعتقد أنه المصدر المشترك إلى أبعد الحدود، يتعلق بالمصدر الثانى. وترتبط كثرة من حالاتنا العقلية ارتباطًا مفهوميًا بأوصاف سلوكنا غير المحددة. وعلى هذا النحو إذا قلت إن لدى قصدًا أكيدًا وتامًا لفعل شىء ما، إذن إذا لم أظهر استعدادًا ما على الأقل لفعل الشىء الذى قصدت فعله على نحو يفهم ظاهريًا، فربما نشك شكًا معقولاً فى أننى قد أسندت القصد إلى نفسى إسنادًا صحيحًا. وخلاصة القول، من الخطأ

افتراض وجود انفصال تام بين المقولات اللفظية التى تنطبق على الوعى والمقولات التى تنطبق على السلوك اللاحق. ومن المحقق أن كثرة من المفاهيم العقلية المهمة، مثل القصد أو العزم أو أداء الأفعال، تؤيد مقولات الحالات الواعية والسلوك اللاحق. نحن نفكر مثلاً فى أننا قد قررنا بالفعل التوقف عن التدخين، والتخلص من بعض الوزن، والعمل بمشقة، أو كتابة كتاب، ولكن سلوكنا اللاحق يثبت أننا على خطأ.

وإذا أنجزت عن قصد فعل كتابة الكتاب، فإن هذا الإنجاز يعد بطبيعة الحال فاعلية واعية، وعلى خلاف مجرد التفكير فى كتابة الكتاب، فإن هذا الفعل له كل أنواع الجوانب الفيزيائية. ولكى أكتب كتابًا، يتعين علىّ أن أفعل شيئًا ما فى الواقع. ولابد لجسمى من أن يتحرك بأنواع من الطرق إذا شئت أن أكتب كتابًا.

أما الصورة الرابعة من الخطأ حول حالاتنا الواعية هى قلة الانتباه inatten-tion. نحن ببساطة لا ننتبه انتباهًا كافيًا إلى الطرق التى يسير بها الوعى. فترانا نظن، مثلاً، أننا التزمنا التزامًا تامًا بموقف سياسى معين، ولكننا نكتشف خلال السنين، ومن غير حتى أن نلاحظ ذلك، أن خياراتنا السياسية قد تغيرت.

وعلى هذا النحو من الخطأ افتراض أن معرفتنا بحالاتنا الواعية الخاصة يقينية وغير قابلة للتصحيح.

والخطأ الثانى الذى نميل إلى ارتكابه حول الوعى فى تقليدنا الفلسفى، والمرتبط بالخطأ حول عدم قابلية التصحيح، هو وجهة النظر القائلة إن حالاتنا الواعية تعرف بملكة خاصة special faculty، نوعًا من الرؤية العقلية الداخلية inner mental vision تسمى الاستبطان introspection. وكما يقترح علم الصرف الخاص بكلمة الاستبطان، من المفترض أن نفهم الاستبطان عن طريق استعمال نموذج الرؤية. ونحن نفكر فى معرفة حالاتنا الواعية عن طريق عين داخلية خاصة. فترانا "ننظر إلى الداخل" spect intro؛ أعنى أننا نحول العين الداخلية لقدراتنا "الباطنية" إلى حالاتنا الواعية لكى نلاحظها. ويبدو لى أن هذا خطأ أيضًا. والسبب فى أنه خطأ يمكن تحديده ببساطة تامة. إن نموذج الرؤية

يتطلب تمييزًا بين فعل الإدراك والموضوع المدرك. فإذا كنت أرى الكرسى، إذن فى فعل الإدراك هناك تمييز بين الكرسى وخبرة الإدراك التى أدرك فيها الكرسى. ولكننا لا نستطيع أن نضع هذه التمييزات للخبرات ذاتها. على سبيل المثال، إذا كنت أدرك ألمى، فلا أستطيع التمييز بين الألم وإدراك الألم. وإن شئت أن تضع ذلك بعبارة أخرى، قل إننى لا أستطيع أن أضع التمييز الذى سوف يجعل نموذج الرؤية يعمل، ألا وهو التمييز بين خبرة الإدراك والموضوع المدرك. ولهذا السبب يبدو من الخطأ افتراض أن الطريقة الصحيحة لفهم حالاتنا الواعية وكيف نعرفها يكون فى نموذج الرؤية عن طريق ملكة خاصة للإدراك الداخلى تسمى "الاستبطان".

الخطأ الثالث الشائع فى تقليدنا الفلسفى حول الوعى، ولعله أكثر الأخطاء دقة، هو المذهب القائل إن جميع حالاتنا للوعى تتضمن وعيًا ذاتيًا self-consciousness. وهناك طريقتان لتفسير المذهب القائل إن جميع الحالات الواعية تكون واعية ذاتيًا. ويبدو لى أن الطريقتين خاطئتان معًا. التفسير الأول هو أنه كلما كنت واعيًا بأى شىء، فأنا أكون واعيًا بكون نفسى واعيًا بهذا الشىء. ويبدو لى أن هذا خطأ فى الواقع. وأنا عادة فى التفكير فى شىء ما أفكر ببساطة فيه ولا أفكر فى أن نفسى تفكر فيه. وليس من الحقيقة أن كل الحالات الواعية يتعين عليها أن تملك وعيًا من المستوى الثانى لدى الفاعل صاحب الحالة الواعية. والتفسير المختلف، والمتميز تمامًا بالفعل، لمذهب الوعى الذاتى هو أن كل الحالات الواعية تملك ذاتها بوصفها موضوعًا قصديًا. والنظرية هى أنه، على سبيل المثال، عندما أطل من النافذة وألقى نظرة على المحيط الهادئ، فلابد من أن أملك بوصفه جزءًا من موضوع إدراكى الإدراك الفعلى نفسه. ولابد من أن أملك وعيًا من المستوى الثانى للإدراك بالإضافة إلى وعيى بالأشياء المدركة. وهذا أيضا يبدو لى خطأ. وهناك بالفعل حالات أركز فيها انتباهى على فعل الإدراك وليس على الشىء المدرك. يقال عادة إن الرسامين الانطباعيين عندما يرسمون يركزون اهتمامهم على الخبرات التى لديهم عن الموضوعات أحرى من التركيز على الموضوعات ذاتها. وهذه الحالات تحدث بالفعل، ولكن ليس جزءًا من

التعريف ـ أى جزء من التصور الفعلى للإدراك الواعى ـ أن الوعى الذاتى من هذا النوع لابد من أن يحدث فى كل حالة.

٢ ـ الملامح البنيوية للوعى

حتى الآن فى هذا الفصل تبدو الحجة سلبية فى المقام الأول، لقد انصبت عنايتى فى غالب الأمر على أن أقول شيئًا عما لا يكونه الوعى. وأنا أريد الآن أن أقرر بعض الأشياء عما عساه أن يكون الوعى. لعل أفضل طريقة هى ببساطة أن أضع قائمة بالملامح المهمة للوعى. وسوف أقصر حديثى، على سبيل الإيجاز، على عشرة ملامح بارزة إلى حد بعيد.

١ ـ إن الملمح الأكثر أهمية للوعى، والذى لفت النظر إليه بالفعل، هو الذاتية الأنطولوجية ontological subjectivity. كل الحالات الواعية لا توجد إلا بوصفها حالات عاناها فاعل. وهذا هو الملمح الذى كان يدفع الفلاسفة على مدى أجيال عندما حاولوا وصف السمة الخاصة للوعى. وهذا الملمح هو الذى قاد كثيرًا من الفلاسفة الماديين إلى الرغبة فى إنكار وجود الوعى، بالمعنى العادى للكلمة، وهو الذى جعل من الصعب على نحو استثنائى استيعاب الوعى فى رؤيتنا العلمية الشاملة للعالم.

٢ ـ والملمح الثانى أساسى بكل معنى الكلمة لفهم الوعى، ألا وهو أن الوعى يأتى إلينا فى صورة موحدة unified form. أنا لا أدرك فحسب ضغط الحذاء على قدمى، والتفكير فى مشكلة فلسفية، وصوت حركة المرور يأتى من بعيد، ومشهد التلال البعيدة، ولكننى أملك كل هذه الخبرات بوصفها جزءًا من خبرة واحدة فريدة موحدة. إن القدرة على ربط جميع المثيرات المتنوعة معا التى تأتى إلى جسمى عن طريق الأطراف الحسية العصبية، وتوحيدها فى خبرة حسية موحدة ومتماسكة، تمثل مقدرة للمخ لافتة للنظر، ونحن فى وقتنا الحالى لا نعرف كيف يؤديها المخ. ومن وجهة نظر بيولوجية عصبية، نجد أن الحقيقة الجديرة بالملاحظة هى أن المجموعة الضخمة من مدخلات المثيرات التى يتلقاها المخ ـ إثارة الجهاز العصبى عن طريق هجوم الفوتونات على الخلايا البصرية

عندما أرى شيئًا ما، وإثارة النهايات العصبية الخارجية للجهاز الحسى الجسدى عندما ألمس شيئًا، وإثارة الأجهزة الشمية والسمعية عن طريق مثير خارجي ـ تتحول إلى خبرة واعية فريدة موحدة. وهذه الوحدة، أكثر من أى شىء آخر، تدحض وجهة النظر القائلة إن هناك بالفعل أنواعًا مختلفة من الوعى، أو إن هناك معانى مختلفة لكلمة "الوعى". وهناك بالفعل تمييز بين التفكير thinking والشعور feeling، ولكن الشىء الجدير بالملاحظة حول الوعى هو أن التفكير والشعور يحدثان فى الوقت نفسه فى نفس مجال الوعى. فأنا أفكر الآن فى مشكلات فلسفية وأشعر فى الوقت نفسه بألم خفيف فى إصبع قدمى. صحيح أننا أمام حالتين واعيتين مختلفتين، ولكنهما يمثلان معًا جزءًا من مجال فريد وموحد من الوعى، ومن خبرة واعية واحدة شاملة.

ويبدو لى أن وحدة الوعى تأتى فى صورتين. أولاً، هناك ما يجوز أن نسميه الوحدة الرأسية: كل حالاتنا الواعية تتوحد عند لحظة معينة فى مجال فريد وموحد من الوعى. ولكن عبر الزمان، تتطلب المحافظة على وحدة خبراتنا على الأقل ذاكرة قصيرة عند الحد الأدنى. فأنا لا يمكن أن أملك الوعى بتفكير متماسك اللهم إلا إذا كانت بداية التفكير ونهايته معًا جزءًا من مجال فريد وموحد من الوعى توحده الذاكرة. وإذا وضعنا هذه النقطة بطريقة تعوزها الدقة، ومن غير ذاكرة، فلا يوجد وعى منظم. ويجوز أن نسمى هذا الملمح الوحدة الأفقية بوصفها مقابلة للوحدة الرأسية. وإذا فكرنا فى الزمان بوصفه متحركًا من اليسار إلى اليمين أفقيًا، فإن الاستعارة تمكننا من إدراك أن هذا النوع من الوحدة مختلف عن الوحدة الرأسية الآنية لمجالنا الواعى.

وإحدى الطرق الجيدة لدراسة الوعى هى دراسة حالات توقفه عن العمل وحالاته المرضية. ولقد وجدنا حالات التوقف عن العمل فى الأبعاد الأفقية والرأسية معًا. ويظهر مرضى المخ المنفصم توقفًا عن العمل فى وحدة رأسية. والمرضى أصحاب عيوب المخ التى تقدم حالات عجز فى حالات التذكر القصيرة الأجل والأيقونية يمثلون حالات تعطل فى وحدة أفقية.

ومرضى انقسام المخ هم الأمثلة المدهشة لحالات الانهيار فى الوعى الموحد. فى هذه الحالات، نجد أن المرضى الذين يعانون من صور خطيرة من الصرع اقتضت حالاتهم أن يقطع الأطباء لهم الجسم الجاسئ، وهو جسم من نسيج يربط نصفى المخ. وكانت النتيجة أن ظهر أنهم يملكون موضعين مستقلين للوعى، وأن هذين الموضعين يتصل أحدهما بالآخر اتصالاً ناقصًا فقط. وعلى هذا النحو، فى تجربة نموذجية، عرضت على مريض انقسام المخ ملعقة على عينه اليسرى، التى ترتبط بالجانب الأيمن من مخه. وبعد ذلك سئل "ماذا ترى؟" وكانت قدرته اللغوية فى الجانب الأيسر من مخه، وبالجانب الأيسر من مخه أجاب بصدق " لا أرى شيئًا". وبعد ذلك نراه يتناول بيده اليسرى، التى يتحكم فيها الجانب الأيمن من مخه، الذى يرى الملعقة فى الواقع، الملعقة ويمسك بها. ويوجد الآن عدد كبير جدًا من هذه الحالات، إلى درجة أنه لا يوجد شك فى صحة المعطيات المتعلقة بالملاحظة المباشرة للمرضى.[١] فهؤلاء المرضى يظهرون انهيارًا فى الوحدة الرأسية للوعى.

وهناك أيضًا تجارب كثيرة أثبتت أن المرضى الذين يعانون من أنواع معينة من أذى المخ لا يستطيعون امتلاك سلسلة من الحالات الواعية لأنهم فقدوا القدرة على تنظيم خبراتهم عن طريق الذاكرة. والمثال النموذجى هو مثال المريض الذى يعانى من تزامن كورساكوف، الذى دخل على طبيب وأجرى معه محادثة قصيرة. ثم ترك الطبيب الحجرة، وعندما عاد بعد دقائق قليلة، لم يدركه المريض. فذاكرة المريض غير قادرة على إدراك السلسلة المتطورة من حالاته الواعية. وسوف أقول المزيد عن وحدة مجال الوعى فى الجزء التالى.

٣ ـ هناك ملمح فى الوعى أساسى إلى حد بعيد بالنسبة للبقاء فى العالم، ألا وهو أن الوعى يزودنا بوسيلة اقتراب من العالم على خلاف الاقتراب من حالاتنا الواعية. ويؤدى الوعى ذلك بطريقتين هما الطريقة الإدراكية cognitive حيث نمثل كيفية وجود الأشياء، والطريقة الإرادية volitive أو الطريقة الدالة على الرغبة conative، والتى نمثل فيها كيف نريد أن تكون الأشياء أو كيف نجعلها ملائمة. وسوف أناقش هاتين الطريقتين بشىء من التفصيل فى الفصل التالى،

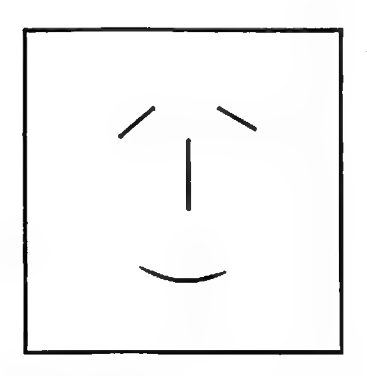
ولكنى أريد الآن أن ألفت الانتباه إلى الحقيقة القائلة إن الوعى يرتبط ارتباطًا جوهريًا بالقصدية intentionality. وهناك حالات قصدية كثيرة غير واعية وحالات واعية كثيرة ليست قصدية، ولكن هناك علاقة جوهرية بين الوعى والقصدية فى هذا الجانب الحاسم: إن نسبة حالة عقلية إلى فاعل إما أن تكون نسبة حالة واعية أونسبة حالة من نوع لشىء يمكن أن يكون واعيًا. وبالتالى، على سبيل المثال، إذا قلت عن جونز " يعتقد جونز أن كلينتون هو رئيس الولايات المتحدة"، فأنا أستطيع أن أقول هذا حتى عندما يكون جونز فى نوم عميق. ولكن ما أنسبه إليه الآن ليس اعتقادًا واعيًا الآن بأن كلينتون هو الرئيس، وإنما قدرة مخية تمكنه من امتلاك الاعتقاد الواعى بأن كلينتون هو الرئيس. وهناك عدد كبير من "الحالات العقلية غير الواعية"، ولكن الحالة غير الواعية تكون عقلية فقط بمقتضى قدرتها من حيث المبدأ على تقديم حالة عقلية واعية. ليس بد من أن أقول "من حيث المبدأ" لأن الحالة غير الواعية ربما لا تكون متاحة "فى الواقع" للوعى بسبب أذى الدماغ، والكبت، أو أسباب أخرى. ولكن هذه الحالات لابد من أن تكون نوع الشىء الذى يمكن أن يكون واعيًا.

٤ ـ والملمح المهم من الوعى ـ فيما يبدو لى ـ هو أن كل حالاتنا الواعية تصل إلينا فى حالة نفسية mood أو أخرى. ونحن نكون دائمًا فى حالة نفسية حتى إذا لم يكن لها اسم مثل "الابتهاج" و"الكآبة". والآن، مثلاً، أنا لست مبتهجًا بصفة خاصة، أو كئيبًا بصفة خاصة. وبالفعل لست مجرد كسول. ومع ذلك هناك ما يجوز للمرء أن يسميه بسمة مميزة معينة لخبراتى. وهذه السمة المميزة هى ما أعنيه بالحالة النفسية. وأى حالة واعية يجوز أن تملكها تأتى دائمًا فى نوع من الصفة المميزة. وهذه الحقيقة تصبح واضحة أثناء التحول الدرامى. إذا تلقيت فجأة بعض الأخبار السيئة جدًا تدفعنى إلى حالة من الكآبة، أو إذا تلقيت بعض الأخبار السارة أشد السرور تدفعنى إلى حالة من الابتهاج، فأنا أصبح مدركًا بالفعل لهذا التغير فى حالتى النفسية.

٥ ـ الملمح الخامس للحالات الواعية هو أنها فى صورها غير المرضية تكون دائما مبنية structured. والأمثلة المثيرة لهذا تأتى من علماء النفس الجشتالتيين.

فتراهم يثبتون، من بين أشياء أخرى، أن المخ سوف يبنى المدخل المثير المنحل فى شكل متسق. وهذا واضح فى حالة الرؤية، ولكنى أظن أنه صحيح أيضًا بالنسبة لصور الإدراك الحسى الأخرى، وصحيح بالنسبة للوعى بصفة عامة ـ أننا نبنى خبراتنا الواعية فى وحدات كلية متسقة.

تأمل المثال التالى:



إن الخطوط الفعلية على الورقة لا تبدو فى الواقع مثل وجه إنسان، ولكن المخ يبنى المدخل المثير stimulus input إلى درجة أنك تنظر إلى الخطوط على أنها وجه إنسان. وهناك بالفعل جانبان للبنية الكلية gestalt structure. فى أحد الجانبين نبنى خبراتنا بأى موضوع قصدى بوصفه شكلاً مقابل خلفية. وبالتالى، على سبيل المثال، أنا أرى الكتاب مقابل خلفية المكتب، وأرى المكتب مقابل خلفية أرض الحجرة، وأرى أرض الحجرة مقابل خلفية الحجرة، حتى أبلغ الأفق لخبراتى الواعية.

٦ ـ الملمح السادس للوعى هو أنه يأتى بدرجات متنوعة من الانتباه atten-tion. وفى أى خبرة واعية نحتاج إلى تمييز مركز انتباهنا من محيطه داخل مجال الوعى، وبصورة نموذجية يكون فى مقدورنا تحويل انتباهنا عندما نشاء. على سبيل المثال، أستطيع الانتباه الآن إلى شاشة الكمبيوتر أمامى وأتجاهل ضغط جسمى على الكرسى. ولست "غير واع" ـ والكلام بصورة دقيقة ـ بضغط جسمى على الكرسى. وإنما هذا الأمر يكون فى محيط وعيى. والحقيقة القائلة

إن الوعى المحيطى ليس نفس اللاوعى يتم إثباتها عن طريق حقيقة أننى أستطيع تحويل انتباهى بعيدًا عن شاشة الكمبيوتر إلى ضغط جسمى على الكرسى، وبالتالى جذب ما يكون على المحيط إلى المركز. واستعارة الكشاف يتعذر مقاومتها هنا. فالانتباه يشبه الضوء الذى يمكن أن أحوله من مكان إلى آخر فى مجال وعيى.

٧ ـ الملمح السابع لحالاتنا الواعية، مرتبط بالتمييز بين المركز والمحيط الذى تحدثه درجاتنا المتنوعة من الاهتمام، ولكنه ليس متطابقًا معه، هو أن الحالات الواعية تأتى بصورة نموذجية بطريقة من وضعها الخاص situatedness، وأنا أسمى هذا الملمح باسم شروط حد boundary conditions الوعى. فكل حالة من حالاتنا الواعية تأتى بطريقة تحديدها فى المكان والزمان حتى على الرغم من أن التحديد ذاته ليس موضوعًا قصديًا لوعينا. وبالتالى، على سبيل المثال، أنا أدرك بصورة نموذجية ما الوقت من العام، وما الدولة وما المدينة التى أكون فيها. وما إذا كان الوقت بعد الفطور أم بعد الغداء. وأنا أدرك بصورة مماثلة من أكون، وما الدولة التى أنا من مواطنيها.

ومرة أخرى، كما هو الحال مع ملامح كثيرة للوعى، ربما تكون الطريقة الواضحة إلى حد بعيد لدراسة شروط حد الوعى هى النظر إلى الأمثلة المرضية. وفى بعض صور الانحراف الذى يتسبب فى دوخة تقريبًا، لا يستطيع المرء أن يتذكر ما عسى أن يكون الشهر، أو أين يكون المرء.

٨ ـ إن الملمح الثامن لخبراتنا الواعية، هو أنها تأتى إلينا بدرجات منوعة من الألفة familiarity. ونحن نختبر الأشياء فى سلسلة متصلة تمضى مما هو مألوف إلى حد بعيد إلى ما هو غريب إلى حد بعيد. وعندما أدخل حجرتى، أجد الأشياء فى الحجرة بوصفها أشياء مألوفة. وبالفعل حتى عندما أكون فى بيئة غريبة تمام الغربة بالنسبة لى، من قبيل غابة أو قرية فى منطقة نائية من العالم، ومع ذلك مهما تكن المنازل غريبة، ومهما يبدو لى الناس غرباء، فإن الديار تظل ديارًا، ويظل الناس ناسًا. إن الرسامين السرياليين يحاولون الخروج على هذا

المعنى للألفة، ولكن حتى فى الصورة الزيتية السريالية تظل المرأة ذات الوجود الثلاثة امرأة (الإشارة هنا إلى لوحة بيكاسو، المترجم) وتظل الساعة المتدلية ساعة (الإشارة هنا إلى لوحة سلفادور دالى، المترجم). ومن الصعب تماماً الخروج على جانب الألفة فى خبراتنا الواعية، ويلزم هذا عن حقائق القصدية: أعنى أن كل التمثيل العقلى يكون وفقا لجانب. والجوانب التى وفقا لها ندرك أشياء مثل المنازل والكراسى والناس والسيارات، وهلمَّ جرّا، هى جوانب نألفها. إن الألفة ظاهرة متدرجة. والأشياء نختبرها بوصفها مألوفة بدرجة كبيرة أو قليلة.

٩ ـ وأخص ما تمتاز به خبراتنا الواعية أنها تشير بصورة نموذجية إلى ماوراء ذواتها. فنحن لا نملك أبداً خبرة منعزلة، وإنما تنسج دائما خبرات إضافية وراءها. فكل فكرة نملكها تذكرنا بأفكار أخرى. وكل مشهد نراه ينقلنا إلى أشياء أخرى غير مرئية. وأنا أسمى هذا الملمح الفيضان overflow. وعندما أطل من نافذتى الآن، أرى المنازل والناس، وأراهم فى سياق خبرتى الماضية. وأركز على تسلسل أفكارى فيما يتعلق بمن هؤلاء الناس، وكيف تذكرنى هذه المنازل بمنازل أخرى رأيتها، وتنشأ الأفكار الأخرى من ذلك.

١٠ ـ الحالات الواعية تكون دائما سارة أو غير سارة pleasurable or unpleasurable بدرجة ما. وبالنسبة لأى خبرة واعية، هناك دائما سؤال: هل استمتعت بها؟ وهل كانت لهواً؟ هل كنت سعيداً أم حزيناً أم منزعجاً أم مسلياً، أم كريماً، أم ساخطاً، أم غاضباً، أم مسروراً، أم مشمئزاً أم غير مبالٍ ببساطة؟ وتمييز السار ـ غير السار يعد بعداً متدرجاً شأنه فى ذلك شأن الألفة. فالخبرات الواعية تأتى بدرجات مختلفة من السرور وعدم السرور، وبطبيعة الحال، يمكن أن تتضمن الخبرة الواعية الواحدة جوانب سارة وغير سارة سواء بسواء.

٣ ـ مجال الوعى ومشكلة الربط

لقد تحدثت خلال هذا الفصل كما لو أن مجموع وعى المرء، عند أى نقطة معينة، هو جمع الأجزاء الصغيرة المتنوعة داخله. وهذه الطريقة فى التفكير، حيث نفكر فى المجموع كما لو كان مركباً من عناصره، مفيدة وطبيعية بالنسبة لنا فى معالجة المشكلات الأخرى التى لا ندرك لها نطاقاً ملائماً حيث يكون الوعى

معنيًا. إذا فكرت فى الوعى، مثل حقلك الواعى الحالى، على أنه جمع عناصر منوعة - إدراكك الحسى للكرسى هناك، وشعورك بالملابس على ظهرك، ورؤية الأشجار والسماء خارج نافذتك، وصوت النهر يأتى من أسفل - فإنك تواجه مجموعة من المشكلات الخطيرة. والمشهور إلى حد بعيد أنك تواجه المشكلة التى أسلفنا الإشارة إليها فى الجزء السابق والتى مؤداها: كيف يستطيع المخ أن يربط كل هذه العناصر المنوعة معًا فى خبرة واعية موحدة. وهذه المشكلة المعروفة فى بيولوجيا الأعصاب على أنها مشكلة الربط binding problem، نوقشت فى غالب الأمر فيما يتعلق بالرؤية. كيف يربط الجهاز العصبى - الذى خصصت عناصره للون والخط والزاوية وهلمَّ جرًا -كل هذه المدخلات المنفصلة فى خبرة بصرية موحدة لشىء مثل المنضدة التى أمامى؟ ولكن المشكلة عامة إلى حد بعيد وتعود إلى كانط الذى أدرك بصورة صحيحة أنها مشكلة للوعى بصفة عامة، وبالفعل أعطى كانط الظاهرة اسما غير جذاب وهو "الوحدة المتعالية للوعى الاستبطانى" the transcendental unity of apperception.

ولكن فى المناقشات الحالية لمشكلة الربط ربما نفكر فى الوعى بطريقة خاطئة. لا يوجد سبب جيد لافتراض أن وحدة الوعى هى مسألة عناصر مترابطة، وأن الوعى يتألف مثل السيارة أو المنزل من مجموعة عناصر منفصلة. ودعنا نجرب طريقة مختلفة. بدلاً من أن أبدأ بحالتى الحالية من الوعى النشيط المدرك تمامًا، تخيل أننى استيقظ بالتدريج فى حجرة مظلمة لا صوت فيها. ولنفترض أننى أصل شيئًا فشيئًا إلى حالة أكون فيها يقظًا تمام اليقظة، ولكنى لا أملك خبرات حسية كائنة ما تكون. والحجرة مظلمة تمامًا، ولا يوجد فيها صوت. ولا أتذوق أى شىء أو أشمه. وأستطيع أن أركز - إذا ركزت انتباهى - على وزن جسمى مقابل السرير، والتقبل الذاتى لأجزاء جسمى المتوعة. ولكن على جانب من ذلك، يتوقف وعيى على مجال واع مشغول فقط بسلسلة من أفكارى الواعية. والآن، بالنسبة لهذا الوعى، لا تبدو هناك مشكلة ربط بنفس الطريقة تمامًا التى وجدت بها من قبل. وأفكر فى وعيى على أنه يأتى إلىَّ حقلاً فارغًا، ولا يوجد أى سؤال حول ربط عناصره المتوعة معًا. إنه يأتى مرتبطًا بالفعل؛ إذ الربط يكون

من أجل التحرر. والآن عندما استيقظ وأبدأ فى التحرك هنا وهناك، وأشعل الأنوار، والراديو، وأنظف أسنانى وهلمّ جرًا، فمن المغرى التفكير فى آن فوق هذا الحقل تبدأ الخبرات المتنوعة فى الظهور. واستعارة المسرح يتعذر اجتنابها تقريبًا. ونجد أنفسنا نفكر فى الوعى بوصفه نوعًا من خشبة المسرح التى يظهر عليها الممثلون المنوعون بوصفهم عناصر الوعى. ولكنى، مرة أخرى، أظن أنه ليست هذه هى الطريقة الصحيحة تمامًا للتفكير فى الوعى. بداية لا مفر من الوقوع فى مغالطة القزم homunculus fallacy - مغالطة افتراض أن جميع خبراتى يمتلكها شخص قزم فى رأسى - إذا فكرنا فى وعينا على أنه خشبة مسرح تظهر عليها الخبرات المتنوعة؛ لأنه من ذا الذى سيدرك الممثلين على خشبة المسرح غير القزم؟

دعنا نتابع استعارة المجال متابعة دقيقة إلى حد بعيد. إذا فكرنا فى وعيى على أنه يشبه نجد أجرد مفتوح، فإن التغييرات فى حالاتى الواعية سوف تشبه إلى حد بعيد النتوءات والروابى التى تظهر على النجد. وأظن أن التغيرات والتحولات فى بنية المجال هى الاستعارات الصحيحة لفهم تدفق خبراتنا الواعية. والآن إذا فكرنا فى الوعى بهذه الطريقة على أنه حقل واسع، وفكرنا فى المدركات الحسية، والأفكار، والخبرات، وهلمّ جرًا، على أنها تغييرات وتعديلات فى بنية الحقل، فإننا لانعانى من مشكلة الربط التى عانينا منها من قبل. ولا يوجد أى سؤال كيف يكون الوعى موحدًا. إنه موحد منذ البداية بحكم التعريف. ولا شىء يكون واعيًا إذا لم يكن جزءًا من حقل موحد للوعى. وبالتالى لا يوجد سؤالان: كيف يسبب المخ الوعى، وكيف يكون الوعى موحدًا؟ وإنما يوجد سؤال واحد فقط. والجواب عن السؤال كيف يسبب المخ الوعى هو بالفعل جواب عن السؤال كيف ينتج المخ وعيًا موحدًا؟

ولا نزال نواجه مشكلة الربط بالنسبة لأشكال معينة من الإدراك الحسى. كيف تتماسك المدخلات الحسية المختلفة المنوعة بوصفها خبرة بشىء محدد؟ ولكن لا توجد أية مشكلة بناء شاملة بالنسبة لبنية الوعى بصفة عامة؛ لأن الوعى يأتى إلينا موحدًا بمقتضى التعريف.

ويمكن أن نفهم هذه النقطة فهمًا جيدًا إذا رجعنا إلى مرضى انقسام المخ. إذا فكرنا في مرضى انقسام المخ على أنهم يملكون مركزين للوعى، فإننا لا نفكر في وعى فريد يحدث فى المركزين، وإنما نفكر بالأحرى في حقلين واعيين منفصلين موحدين. والشيء الذى لا سبيل إلى تصوره هو أنه لابد من أن يوجد عنصر للوعى لا يكون موحدًا. وهذا يعنى أنه لا يمكن أن نتصور أن حالاتى الواعية لابد من أن تأتى إلىّ بوصفها سلسلة متزامنة من أجزاء منفصلة؛ لأنه إذا كانت جميع الأجزاء جانبًا من إدراكى الواعى فى وقت واحد، فسوف تكون كلها جانبًا من حقل واع وحيد. ومن ناحية أخرى، إذا فكرنا، على سبيل المثال، فى سبعة عشر جزءًا، ولكل جزء منها خبرة منفصلة، فإن ما نفكر فيه هو سبعة عشر وعيًا منفصلاً، وليس وعيًا واحدًا بسبعة عشر عنصرًا. والنتيجة التى أخلص إليها إذن هى أن استعارة الحقل لوصف بنية الوعى أفضل من استعارة جمع الأجزاء الصغيرة معا التى تعمل بصورة جيدة تمامًا فى مجالات أخرى من التحليل العلمى والفلسفى.

٤ ـ الوعى والقيمة

إن أى محاولة لوصف الوعى، وأى محاولة لإثبات كيف ينسجم الوعى مع العالم بصفة عامة، تبدو لى ناقصة دائمًا. والشيء الذى نهمله هو أن الوعى ليس مجرد ملمح مهم للواقع. وهناك معنى يكون به الوعى هو الملمح الأكثر أهمية للواقع؛ لأن كل الأشياء الأخرى لا تملك قيمة أو أهمية أو ميزة أو جدارة اللهم إلا فيما يتعلق بالوعى. وإذا قيمنا الحياة والعدل والجمال والبقاء والتناسل، فإننا نقيمها فقط بوصفنا كائنات واعية. وكثيرا ما اعترضت فى المناقشات العامة على قول السبب فى أننى أعتبر الوعى مهمًا، ذلك أن أى جواب يمكن أن يقدمه المرء يكون ناقصًا دائمًا نقصانًا مثيرًا للحزن والشفقة. وسر ذلك أن أى شيء مهم يكون مهمًا فيما يتعلق بالوعى. وبقدر ما يعنينا التعامل بنجاح مع العالم، فإن الجانب المهم من الوعى هو أنه يرتبط ارتباطًا أساسيًا بالقصدية. وفى الفصل التالى نتحول إلى بنية القصدية.

الفصل الرابع

كيف يعمل العقل: القصدية

إن معظم مناقشاتنا حول العقل حتى الآن تركزت على الوعى، وهذا التركيز يجوز أن يعطى انطباعًا بأن العقل فى جوهره ميدان تنافس للذاتية محصور فى الذات. ولكن على العكس، الدور التطورى الأساسى للعقل هو ربطنا بطرق معينة بالبيئة المحيطة، وبغيرنا من الناس على وجه الخصوص. إن حالاتى الذاتية تربطنى ببقية العالم، والاسم العام لهذه العلاقة هو "القصدية" intentionality. وهذه الحالات الذاتية تتضمن الاعتقادات، والرغبات، والمقاصد، والإدراكات الحسية، بالإضافة إلى مشاعر المحبة والكراهية، والمخاوف والآمال. وأقول مرة أخرى إن "القصدية" هى الاسم العام لكل الصور المنوعة التى عن طريقها يستطيع العقل أن يتوجه تلقاء الأشياء وحالات الواقع فى العالم أو يكون حولها أو يرتبط بها.

والقصدية كلمة غير ملائمة، ونحن ندين بها، شأنها فى ذلك شأن مجموعة من الكلمات غير الملائمة فى الفلسفة، إلى الفلاسفة الناطقين بالألمانية. وتوحى الكلمة بأن القصدية، بمعنى التوجه directedness، لابد من أن تملك دائمًا علاقة ما مع يقصد intending بالمعنى الذى فيه، على سبيل المثال، أنا أقصد الذهاب إلى السينما هذه الليلة. (ولا يواجه الفيلسوف الألمانى مشكلة مع هذا؛ لأن كلمة Intentionalität لا تبدو مثل كلمة Absicht وهى كلمة للقصد بالمعنى العادى لقصد الذهاب إلى السينما). ومن ثم لابد من أن نتذكر أن intending (يقصد) فى الإنجليزية هى مجرد صورة واحدة من بين صور كثيرة للقصدية.

١ ـ الوعى والقصدية

ما العلاقة بين الوعى والقصدية؟ لقد أشرت فى الفصل السابق إلى أنه ليست كل الحالات القصدية واعية، وليست كل الحالات الواعية قصدية. ولكن التداخل بين الوعى والقصدية ليس عرضيًا. وها هى العلاقة بينهما: يمكن فهم حالات المخ التى تكون غير واعية على أنها حالات عقلية فقط على نطاق أننا نفهمها بوصفها قادرة، من حيث المبدأ، على أن تسبب حالات واعية. فاعتقادى بأن كلينتون هو رئيس الولايات المتحدة، مثلاً، يمكن أن يكون واعيًا أو غير واع. وأستطيع مثلاً أن أقول بحق أنا أملك هذا الاعتقاد حتى عندما أكون فى نوم عميق. ولكن ما الواقعة المناظرة لهذا الزعم عندما لا أكون واعيًا تمامًا. الوقائع الوحيدة التى توجد بالفعل فى ذلك المكان والزمان هى الوقائع التى تتضمن حالات مخى التى تقبل الوصف فى حدود بيولوجية عصبية. بالتالى ما الحقيقة المتعلقة بتلك الحالات التى تجعلها اعتقادى غير الواعى أن كلينتون رئيسًا؟ الحقيقة الوحيدة التى يمكن أن تجعلها فى حالة عقلية هى أنها قادرة من حيث المبدأ على أن تحدث هذه الحالة فى صورة واعية. وحتى عندما تكون الحالة القصدية، غير واعية، فإن هذه الحالة هى نوع لشىء يمكن أن يكون واعيًا، ويتعين علىّ أن أقول "من حيث المبدأ"؛ لأننا نحتاج إلى الاعتراف بوجود جميع أنواع الحالات التى لا يستطيع المرء تقديمها للوعى بسبب الكبت وأضرار المخ، وهلمّ جرًا. ولكن إذا كانت الحالة حالة عقلية حقيقية لا واعية، فليس بد من أن تكون على الأقل نوعًا لحالة يمكن أن تكون واعية. ونحن نحتاج إذن إلى تمييز الحالات غير الواعية للمخ nonconscious states of brain، مثل إفراز هارمون الناقل العصبى فى شق مقترن الكروموسومات، من الحالات العقلية اللاوعية un-conscious mental states مثل اعتقادى عندما أكون نائمًا بأن كلينتون هو الرئيس. والآن طالما أنه عندما أكون لا واعيًا تمامًا فإن الواقع الجارى الوحيد للمخ يكون غير واع، ما الحقيقة المتعلقة بهذه الحالات غير الواعية التى تجعل بعضها فى حالات عقلية؟ الجواب الوحيد هو أن حالات معينة غير واعية للمخ قابلة لأن تحدث ظواهر عقلية واعية.

وسوف يساعد القياس فى توضيح هذه النقطة. عندما أغلق الكمبيوتر، فسوف تختفى كل الكلمات والصور من على الشاشة. ولكن ما لم أرتكب خطأ جسيمًا، فإنها لا تنقطع عن الوجود. والصواب أنها تستمر بحيث يتم تخزينها على القرص الصلب فى الكمبيوتر فى صورة آثار مغناطيسية. ماالحقيقة المتعلقة بهذه الآثارالمغناطيسية التى تجعلها فى كلمات وصور؟ صحيح أنها لا يمكن أن تكون، فى ذلك المكان والزمان، فى صورة كلمات وصور. وحتى بالعدسة الضخمة المكبرة لا أستطيع أن أرى الكلمات والصور على القرص الصلب. وحقيقة أنها لا تزال كلمات وصور تتشكل عن طريق حقيقة أن الآثار المغناطيسية يمكن تحويلها إلى كلمات وصور عندما يعمل الجهاز. ويظل ذلك صحيحًا حتى عندما لا أستطيع أن أحدث التحول؛ لأن وحدة المعالجة الأساسية قد تحطمت أو حدث شىء مثل هذا. فالكمبيوتر لا يشبه خزانة النفائس، على الرغم من الاستعمال المألوف لاستعارة خزانة النفائس لوصف أجهزة الكمبيوتر. عندما أضع نصوص مؤلفاتى وصورى فى خزانة النفائس، فإنها تحتفظ تمامًا بصورتها الأصلية. ولكن حالاتنا العقلية اللا واعية لا تشبه الكلمات والصور فى خزانة النفائس، وتظل فى صورتها الأصلية النقية. والصواب أنها تشبه الكلمات والصور فى الكمبيوتر عندما لا تكون على الشاشة. وهذه الحالات العقلية لها صور غير واعية، وغير عقلية ومختلفة تمام الاختلاف، ولكنها تظل حالات عقلية لا واعية، وقادرة على أن تعمل بصورة سببية بطرق مماثلة للحالات العقلية الواعية، حتى لو كانت فى الوقت المحدد غير واعية لا يوجد شىء سوى حالات وعمليات بيولوجية عصبية تقبل الوصف فى حدود بيولوجية عصبية خالصة.

هذا التصور عن اللاوعى يأتى على عكس الآراء السائدة فى العلم المعرفى cognitive science. يعتقد تشومسكى، مثلاً، أن الأطفال عندما يتعلمون لغة بشرية، فإنهم يفعلون ذلك؛ لأنهم يتبعون فئة من القواعد اللا واعية للنحو العالمى universal grammar. ولكن هذه القواعد ليست أنواع الأشياء التى ربما يعيدها الطفل إلى الوعى. فالقواعد هى قواعد حسابية computational للنحو العالمى. ويجوز أن يصوغ عالم اللغة القاعدة فى كلمات اصطلاحية. ربما يقول عالم اللغة

إن الطفل يتبع القاعدة "حرك الألفا" (قاعدة تحويلية)، ولكن لا يفترض بذلك أن يكون الطفل مفكرًا بهدوء لنفسه "حرك الألفا". وبالفعل، لا يفترض حتى أن يملك الطفل المقدرة على التفكير فى "حرك الألفا". لا، إن صياغة "حركة الألفا" هى طريقة عالم اللغة لتمثيل العمليات فى المخ التى لا يستطيع الطفل ولا أى شخص أن يقدمها للوعى. وما يدور فى مخ الطفل هو تسلسل حسابى على نحو خالص من الأصفار والآحاد، أو مكافئ وظيفى عصبى ما من الأصفار أو الآحاد تتم معالجته فى المخ. ولكن العمليات ليست نوع الشىء الذى يمكن تقديمه دائمًا للوعى.

أظن أن وجهة النظر القائلة إننا نملك حالات عقلية لا واعية تفسر سلوكنا تفسيرًا سببيًا، الحالات التى تكون عقلية ومع ذلك لا تكون نوع الحالة التى يمكن أن تعمل بصورة واعية، هى وجهة نظر غير متسقة؛ وهذه الوجهة من النظر غير متسقة لأنها لا تستطيع الإجابة عن السؤال: ما الحقيقة المتعلقة بحالات المخ هذه التى تجعلها عقلية وتجعلها تملك ملامح من الحالات العقلية؟ ما الاختلاف بين عمليات المخ اللا واعية التى لا تكون عقلية على الإطلاق والحالات العقلية الحقيقية اللا واعية التى - عندما تكون لا واعية - تكون حالات للمخ؟ الجواب فى عبارة موجزة، إن الحالة العقلية اللا واعية لابد من أن تقبل التفكير فيها بصورة واعية إذا أريد لها أن تكون حالة عقلية على الإطلاق بوصفها مقابلة لأن تكون عملية مخ غير واعية.

وهذه النقطة مهمة للغاية فى تفسير الإدراك الإنسانى. ذلك لأن الحالات العقلية الحقيقية تعمل بالفعل على نحو سببى عندما تكون واعية وعندما تكون لا واعية معًا. تأمل اتباع القاعدة "سر على الجانب الأيمن من الطريق" مثلاً، تجد أن هذه القاعدة تعمل على نحو سببى بصورة واعية وبصورة لا واعية معًا. ولكن اتباع القاعدة اللا واعى، مثل اتباع القاعدة الواعى، لابد من أن يكون موضوعًا لاتباع المحتوى القصدى للقاعدة، ولابد من أن يعمل فى وقت حقيقى. إن وقت عمل القاعدة هو نفس وقت السلوك المحكوم بالقاعدة. وهذه الملامح لا يتم الاحتفاظ بها بصورة نموذجية فى تفسيرات العلم المعرفى التى تسلم باتباع القاعدة اللا واعى، وبالقواعد التى يمكن أن تصبح واعية حتى من حيث المبدأ.

٢ - تطبيع القصدية: صدام آخر للمواقف المهملة

إن الهدف الذى نسعى إلى تحقيقه فى كل موضع من هذا الكتاب هو بيان كيف نستطيع إثبات أن الظواهر المتنوعة المحيرة، مسائل العقل، واللغة، والمجتمع، تمثل جزءًا من العالم الطبيعى، ومتصلة بالكواكب والذرات والهضم. وفى حالة القصدية، أفترض أن هذه المشكلة عسيرة على نحو استثنائى؛ لأنه من الصعب إدراك كيف يمكن أن يكون التعلق aboutness ملمحًا فيزيائيًا فى العالم بأى معنى. ويعبر جيرى فودور، على سبيل المثال، عن نوع شائع من اللغز عندما يقول: "إذا كان التعلق حقيقيًا فلابد من أن يكون بالفعل شيئًا آخر."(١) والإلحاح على إثبات أن القصدية هى بالفعل "شىء آخر" هو جزء من الإلحاح الاستبعادى elim-inative والردى reductionist الذى ينشر العدوى فى جانب كبير من حياتنا العقلية. والهدف من وراء النزعة الاستبعادية أو الردية ليس تفسير الظواهر، وإنما بالأحرى التخلص منها عن طريق ردها إلى أنواع من الأشياء أقل إثارة للحيرة والارتباك. وعلى هذا النحو، نرد الألوان، مثلاً، إلى معاملات الانعكاس الضوئى، وبذلك نثبت أن الأحمر إن هو إلا إنبعاث فوتون فى المجال العام لستمئة بليون متر.

ولكى نفهم الإلحاح على رد القصدية إلى شىء أساسى إلى حد بعيد، تأمل اللغز التالى: هب أننى أعتقد الآن، كما أعتقد، أن كيلنتون هو رئيس الولايات المتحدة. وأيا ما كان الشىء الآخر الذى ربما يكونه هذا الاعتقاد، فإنه حالة لمخى. والآن ها هو اللغز. كيف تستطيع هذه الحالة لمخى ـ الكامنة فى أشياء من قبيل أشكال الخلايا العصبية والعلاقات المتزامنة التى تنشطها أجهزة الإرسال العصبية ـ أن تمثل stand for أى شىء؟ كيف تستطيع حالة مخى أن تبلغ كل الطريق إلى واشنطون من البداية، وتختار إنسانًا واحدًا من بين ملايين الناس؟ وبالفعل كيف تستطيع أى حالة لمخى أن ترمز إلى أى شىء أو تتعلق به أو تمثله؟ هل يفترض أن نفكر فى أننى أرسل إشعاعات قصدية لعدة آلاف من الأميال على طول الطريق إلى واشنطون؟ كم سيكون ذلك متعبًا؟! ولماذا لا يكون أكثر تعبًا التفكير فى أن الشمس تشرق ومن ثم أرسل أشعتى القصدية عبر ثلاثة وتسعين

مليون ميل إلى الشمس؟ لاحظ أنه لا فائدة ترجى من وراء القول إنه مثلما تمثل الكلمات الأشياء، فإن اعتقادى حول كلينتون يمثل كلينتون بنفس الطريقة التى تمثل بها كلمة كلينتون كلينتون؛ لأن هذا سوف يدفع فقط اللغز خطوة إلى الوراء. كيف تستطيع الكلمة، أن تمثل كلينتون أو أى شخص آخر؟ يمكن أن يكون الجواب فقط أن الكلمة، تمثل كلينتون؛ لأننا نستعملها استعمالاً قصديًا لتمثل كلينتون. ولكننا الآن لا نزال مع المشكلة التى بدأنا بها. كيف أستطيع، فقط عن طريق نطق كلمة أو وضع علامة على ورقة، أن أشير refer إلى شىء بعيد أو أشير بالفعل إلى أى شىء على الإطلاق؟ إن الصوت الذى أصدره هو مجرد صوت مثل أى صوت آخر، والعلامات على الورقة هى مجرد علامات. فما العمل البطولى اللافت للنظر الذى أنجزه لكى أمنح تلكم الأشياء هذه القدرات المدهشة؟ وإن شئت عبارة موجزة قل إن المشكلة هى أننا لا نستطيع أن نفسر قصدية العقل عن طريق الاستعانة بقصدية اللغة؛ لأن قصدية اللغة تعتمد بالفعل على قصدية العقل. وإذا فكرنا فى أن الاعتقاد فى مخى له قصدية؛ لأننى أستعمله بالطريقة التى أستعمل بها الجمل التى تصدر من فمى، فإننا نبقى مع مغالطة القزم. وأرانى مضطرًا إلى افتراض أن هناك شخصًا قصير القامة داخل رأسى يفرض القصدية على الاعتقاد بالطريقة التى أفرض بها القصدية على الجملة.

وأعتقد أن معظم ما قاله الفلاسفة لحل هذه المشكلة غير ملائم على نحو يثير الحزن والأسى. أخبرنا دانيال دينيت Daniel Dennett أن مغالطة القزم ليست مغالطة حقًا؛ لأننا نستطيع أن نستبدل بالقزم الذكى جيشًا كاملاً من الأقزام البلهاء بشكل تقدمى.(٢) ويخبرنا فودور Fodor أن القصدية هى مجرد مسألة لأشياء فى العالم تسبب "علامات" للكلمات والرموز الأخرى فى رءوسنا.(٣) ولا أعتزم نقد هذه الإجابات بشىء من التفصيل هنا؛ لأننى أنفقت الوقت فى تطوير نوع من التقرير مختلف تمام الاختلاف. وبالتالى أقول بإيجاز: لا يفى جواب دينيت بالغرض لأنه لا يزال يتركنا مع مغالطة القزم. فالأقزام البلهاء بشكل تقدمى لا يزال يتعين عليهم امتلاك قصدية إذا انطلقوا لأداء وظائفهم القزمية. وجواب فودور لا يفى بالغرض لأن العلاقات السببية غير

القصدية سوف تكون دائمًا غير كافية لتفسير القصدية. تستطيع أن تحصل دائمًا على العلاقات السببية من غير القصدية. هب أن رؤية الأبقار والأبقار فقط تجعلنى أعطس. ومع ذلك فإن علاماتى عن آثار البقرة فى صورة العطس لا تملك قصدية؛ إذ إنها مجرد عطس. إنها لا تمثل الأبقار لأنها لا تمثل أى شىء. هب أن الحصان أحيانًا يسبب العطسة لأنه يبدو كالبقرة. ومن ثم فإن علاماتى عن آثار الحصان فى صورة عطس تعتمد بصورة مضادة على علاماتى عن آثار البقرة: فالأحصنة لن تجعلنى أعطس إذا كانت الأبقار لا تجعلنى أعطس. وهذا المثال يفى بكل شروط فودور للقصدية ولكن لا توجد قصدية.

ما الطريق الصحيح إذن إلى تطبيع naturalize القصدية؟ الخطوة الأولى هى إدراك أن الطريقة التى طرحنا بها السؤال هى الطريقة الخاطئة تمامًا لإدراك المسألة. لنأخذ حالة قصدية منعزلة ـ وهى اعتقادى أن كلينتون رئيس- ونطابقها بحالة مخى، ثم نتساءل: كيف تستطيع حالة المخ هذه أن تملك تلك الخصائص اللافتة للنظر؟ هذا نموذج للألغاز الفلسفية: ولحل اللغز علينا أن ننظر إلى المسألة من غير أن نضع الفروض المسبقة المألوفة التى وضعناها فى الماضى.

إن ما نجده فى مناقشات القصدية، باختصار، هو نفس نوع صدام المواقف المهملة الذى نجده فى مناقشات مشكلة العقل والجسم. والصدام دقيق للغاية، ولكنه موجود. والموقف المهمل هو أن الحقيقة الواضحة بالنسبة لنا أننا نملك حالات قصدية باطنية. إن اعتقاداتنا، على سبيل المثال، تتعلق بالأشياء وحالات الواقع فى العالم. ومع ذلك فإن موقف الإهمال الآخر هو أنه فى عالم مؤلف كلية من كائنات فيزيائية، من المستحيل القول إن الكائن الفيزيائى لابد من أن يتعلق ببساطة بكائن آخر. والطريقة المعيارية فى الفلسفة المعاصرة لمحاولة حل هذا الصدام هى إيجاد علاقة "أخرى" بين الموضوعات الفيزيائية ورد القصدية إلى هذه العلاقة. والعلاقة المفضلة هذه الأيام هى السببية: causation يمكن أن يتعلق الشىء بشىء آخر؛ لأنه يقوم معه فى علاقة سببية معينة.

وهذا نموذج للمشكلات الفلسفية التى تبدو مستحيلة الحل ويوجد أمامنا بديلان، ولا يبدو أى واحد منهما مقبولاً بذاته، ولا يبدو من الممكن التخلى عن أى

واحد منهما. وليس بد من الاختيار. ويصبح إذن تاريخ الموضوع معركة بين الجانبين. وفى حالة الوعى ومشكلة العقل والجسم، نعلم أنه لابد من أن نختار بين الثنائية dualism التى تصر على تعذر رد ما هو عقلى، والمادية materialism التى تصر على أن الوعى لابد من أن يكون قابلاً للرد، ومن ثم يكون قابلاً للاستبعاد لصالح تقرير فيزيائى أو مادى بشكل تام عن العقل. والطريق إلى حل المشكلة فى حالة علاقات العقل والجسم ـ وهذا نموذج للحلول لصدام المواقف المهملة ـ هو تجاوز المشكلة لفحص الافتراضات التى يضعها الجانبان معًا. والدرس الذى نتعلمه فى بحثنا عن مشكلة العقل والجسم هو ألا نقبل هذه الافتراضات من المتجادلين من دون تساؤل.

وقبل أن نطبق هذه الدروس على دراسة القصدية، أرى أننا فى حاجة إلى أن نضع تمييزًا حاسمًا. والعجز عن وضع هذا التمييز الواضح يعد مسئولاً عن جانب كبير من اللبس الفلسفى فى نظريات القصدية. فنحن نحتاج إلى أن نميز القصدية التى يملكها البشر والحيوانات بصورة باطنية من نوع القصدية المشتقة للكلمات والجمل والصور والرسوم التخطيطية والرسوم البيانية. زد على ذلك أننا فى حاجة إلى أن نميز هذين النوعين من القصدية من الإسنادات المجازية للقصدية، التى لا تضع بصورة حرفية أية دعاوى للقصدية، ولكنها تكون بشكل محض "كما لو كانت" قصدية. تأمل الدعاوى فى العبارات من هذه الأنواع الثلاثة:

١ ـ أنا جائع جدًا فى الحقيقة الآن.

٢ ـ فى اللغة الفرنسية "J'ai grand faim en ce moment" تعنى أنا جائع جدًا فى الحقيقة الآن.

٣ ـ النباتات فى حديقتى جائعة لمواد مغذية.

ولكن وضع هذه الإسنادات الثلاثة مختلف تمام الاختلاف؛ إذ تسند العبارة الأولى إلىّ قصدية باطنية intrinsic. إذا كنت أملك الحالة التى أسندت إلىّ، فأنا أملكها بصرف النظر عن تفكير أى شخص آخر حولها. وتسند العبارة الثانية

أيضًا القصدية بصورة حرفية، ولكن قصدية الجملة الفرنسية ليست باطنية، وإنما هى بالأحرى قصدية مشتقة derived من القصدية الباطنية للمتكلمين الفرنسيين. ويجوز أن تستخدم الجملة نفسها فى الفرنسية لتعنى شيئًا آخر، أو يجوز ألا تعنى شيئًا على الإطلاق، وفى هذا المعنى لا يكون معناها باطنيًا للجملة، وإنما يكون مشتقًا من الفاعلين الذين يملكون قصدية باطنية. المعنى اللغوى برمته هو قصدية مشتقة (المزيد عن ذلك تجده فى الفصل السادس).

والعبارة الثالثة لا تسند بصورة حرفية أية قصدية على الإطلاق. "فالجوع" الذى تظهره النباتات فى حديقتى هو بشكل محض "كما لو كان". إنها تذبل بسبب الافتقار إلى مواد مغذية. وأنا أصف حالتها بالقياس إلى الناس والحيوانات. وأنا أنسب إليها قصدية لا تملكها فى الواقع، على الرغم من أنها تسلك كما لو كانت تملك قصدية. وهكذا يوجد نوعان من القصدية الحقيقية، قصدية باطنية وقصدية مشتقة، ولكن القصدية "كما لو كانت" ليست نوعًا ثالثًا، فإسنادات القصدية " كما لو كانت" مجازية. والقول إن الكائن له قصدية "كما لو كانت" هى مجرد طريقة لقول إنه يسلك كما لو كان يملك قصدية، عندما لا يملكها.

والتمييز بين القصدية الباطنية والقصدية المشتقة هو حالة خاصة من تمييز أساسى بين ملامح العالم التى تكون مستقلة عن الملاحظ observer- independent مثل القوة، والكتلة، والجاذبية الأرضية، وملامح العالم التى تكون معتمدة على الملاحظ observer- dependent من قبيل السكين والكرسى والجملة فى اللغة الإنجليزية. القصدية الباطنية مستقلة عن الملاحظ، فأنا أملك حالة الجوع بصرف النظر عما يفكر فيه أى ملاحظ. والقصدية المشتقة معتمدة على الملاحظ، وهى لا توجد إلا فى علاقة مع الملاحظين، والمستعملين، وهلمَّ جرًا، الذين يملكون المعنى الذى تملكه الجملة الفرنسية، على سبيل المثال.

هذه التمييزات مهمة بالنسبة لقضايا أخرى سوف نناقشها فيما بعد. ولكن هدفنا الآن هو القصدية الباطنية. كل القصدية المشتقة مشتقة من القصدية الباطنية. ومن الأهمية بمكان أن نؤكد على هذا؛ لأنه فى العصر الحالى عالج كثير من المؤلفين القصدية المشتقة وقصدية كما لو كانت على أنهما نموذج

القصدية، وحاولوا تفسير القصدية الباطنية تمامًا فى حدودها. وهكذا، تعالج القصدية المشتقة لعمليات الكمبيوتر باعتبارها نموذجًا لدراسة القصدية الباطنية فى المخ البشرى. وتعالج أحيانًا عمليات الإسناد باعتبارها النموذج لفهم أنواع عمليات الإسناد التى نضعها للبشر عندما ننسب إليهم القصدية الباطنية.(٤)
والدعوى الأساسية التى أقدمها، وهى دعوى تختلف عما هو معيارى ومألوف حاليًا فى العلم المعرفى، يمكن وضعها على النحو التالى: هب أننا نملك علمًا كاملاً للفيزياء، والكيمياء، والأحياء. إذن فى نهاية الوقت سوف يتم إثبات جوانب معينة على أنها جوانب واقعية، ومستقلة عن الملاحظ، أو جوانب باطنية فى العالم الواقعى. وفى الفيزياء سوف تتضمن هذه الجوانب الجاذبية الأرضية والمغناطيسية الكهربائية، على سبيل المثال. وفى الأحياء سوف تتضمن هذه الجوانب انقسام الخلية غير المباشر والانقسام المنصّف والتمثيل الضوئى مثلاً. وزعمى هو أن هذه الجوانب سوف تتضمن أيضًا الوعى والقصدية. فالوعى والقصدية، على الرغم من أنهما جانبان للعقل، فإنهما مستقلان عن الملاحظ؛ بمعنى أنه إذا كنت واعيًا أو أملك حالة قصدية مثل الظمأ، فإن هذه الجوانب لا تعتمد فى وجودها على ما يفكر فيه أى شخص سواى. إنها ليست، مثل جمل اللغة، فقط الأشياء التى توجد لأن الغرباء يفكرون فيما عساها أن تكون. وفى الفصول السابقة، قمنا بتطبيع الوعى عن طريق إثبات كيف يمكن أن يكون ظاهرة بيولوجية طبيعية. ومهمتى الآن هى تطبيع القصدية عن طريق إثبات أن القصدية الباطنية لدى البشر والحيوانات الأخرى يمكن أن تكون جزءًا من العالم الطبيعى.

٣ - القصدية المتطبعة بوصفها ظاهرة بيولوجية

دعنا نبدأ بحالات بسيطة. إن صور القصدية الأولية من الناحية البيولوجية إلى حد بعيد هى صور الرغبة التى تتضمن الحاجات الجسدية مثل الجوع والظمأ. الجوع رغبة فى الأكل. والظمأ رغبة فى الشرب. وإليك كيفية عمل الظمأ. إن الحاجة إلى الماء فى الجسم تجعل الكليتين تفرزان الرنين (بروتين يوجد فى الكلية يزيد ضغط الدم)، ويؤثر الرنين فى الببتد الدائر، ويسمى الأنجوتنسن، ليحدث الأنجوتنسن ٢. وتصل هذه المادة إلى المخ وتهاجم أجزاء من

الهايبوثالاموس، وتسبب زيادة فى معدل حماس الخلية العصبية فى هذه الأجزاء. وهذا بدوره يجعل الحيوان يشعر برغبة واعية فى الشرب.

والآن من فضلك لا تقل إنه لا يمكن أن يحدث أى شىء كهذا لأنه سوف يكون عبورًا للهوة بين العقل والجسم، والفجوة التفسيرية explanatory gap بين ما هو عقلى وما هو فيزيائى. ونحن نعرف أن هذه العمليات البيولوجية العصبية تحدث تمامًا بوصفها موضوعًا لحقيقة بيولوجية بهيمية، وتسبب حالات قصدية واعية مثل العطش والجوع. وهذه هى الطريقة التى تعمل بها الطبيعة. والدليل الإضافى على دور الهايبوثالاموس فى تسبيب أنواع معينة من العطش تقدمه الحقيقة القائلة إن المرضى بأنواع معينة من الأورام التى تضغط على الهايبوثالاموس يحسون بالعطش طوال الوقت. ولا يوجد قدر من الشراب يمكن أن يشبع عطشهم. والمرضى الذين يعانون من أضرار فى الأجزاء الملائمة من الهايبوثالاموس لا يحسون بالعطش أبدًا.

لاحظ أيضًا أن هناك ميزة تطورية، مرعبة لامتلاك هذه الأنواع من الظواهر القصدية الواعية. ومثلما توجد ميزة تطورية للإحساس الواعى بالألم ـ لأن الحيوان يحاول أن يقاوم ويتفادى الأضرار التى تقع على جسده وتسبب الألم، ويعالج الأضرار الموجودة ليزيل الألم ـ كذلك فإن الأحاسيس الواعية بالظمأ تدفع الحيوان إلى شرب الماء الذى يعتمد عليه بقاؤه.

ويحسن أن أقول كلمة عن صلاحية تقريرى هنا. إن التقرير الواقعى الذى أقدمه هو تقرير كتاب مدرسى معيارى فى بيولوجيا الأعصاب، وليس من شك فى أنه عندما نصل إلى معرفة المزيد عنه سوف يبدو طريفًا بشكل مدهش ومهجورًا ومفرطًا فى البساطة. وبالتأكيد ليس من المحتمل أن تكون الحوادث الهايبوثالامك بذاتها كافية لأية حالات واعية. لابد من أن توجد كل أنواع العلاقات مع الأجزاء الأخرى من المخ. ولكن الهدف من المثال هو بيان كيف يستطيع تقرير كهذا أن يقدم تفسيرًا بيولوجيًا عصبيًا، ومن ثم طبيعيًا، لصورة معينة من القصدية.

وحالما تسلم معى بمثل هذا التفسير البيولوجى لأية صورة من القصدية، أكون قد امتلكت وتدًا مقحمًا لتقويض أساس المجموعة الكاملة من الافتراضات التى جعلت البدائل تبدو وكأنها البدائل الوحيدة المتاحة. وحالما ندرك كيف يمكن أن يكون الظمأ صورة من القصدية البيولوجية الطبيعية، فلن يكون من الصعب علينا أن نمد التفسير نفسه على الأشكال الحسية مثل الرؤية واللمس. وبالفعل، بالنسبة لحالة الرؤية فى الفصل الأول، قدمت مخططًا يوضح كيف أن اصطدام الفوتونات على شبكية العين يسبب فى نهاية الأمر الخبرة البصرية فى المخ. وأى كتاب مدرسى معيارى فى علم الأحياء العصبى يتضمن فصلاً عن الرؤية يفسر كيف أن المثيرات للأطراف العصبية الخارجية تسبب الخبرة البصرية فى نهاية الأمر. ولا أريد أن أقترح، بطبيعة الحال، أننا نملك إجابة نهائية عن الكيفية التى تسبب بها عمليات المخ الخبرات البصرية. نحن لا نعرف الإجابة عن هذا السؤال، والشىء المرجح أننا لن نعثر على الإجابة فى المستقبل القريب. والنقطة التى أضعها هى ببساطة أننا نعرف صورة الإجابة. ونعرف أننا نبحث عن الآليات السببية فى المخ.

والآن، وهذا هو الهدف، حالما نصل إلى الخبرة البصرية الفعلية، فإننا نملك القصدية الباطنية التى نبحث عنها. لا توجد طريقة أستطيع أن أمتلك بها هذه الخبرة البصرية التى أمتلكها بالفعل من غير أن يبدو لى على الأقل أن هناك شاشة كمبيوتر أمامى.

ولكن الشاك سوف يتساءل: ما الحقيقة المتعلقة بالخبرة البصرية التى تجعل هذه الخبرة الفعلية خبرة بما يبدو أنه رؤية شاشة الكمبيوتر؟ لاحظ أن هذا سؤال قديم. وأعتقد أن الإجابة الوحيدة التى يمكن أن يحصل عليها هى: أنه لأمر داخلى لهذه الخبرة الفعلية، باعتبارها حادثة واعية فى العالم، أنها تملك بالفعل هذه القصدية. وأنه لجزء من الخبرة البصرية، فى امتلاكها، أنها تبدو لى أننى أرى شاشة كمبيوتر أمامى. وهكذا فإن الإلحاح على تطبيع القصدية والإحساس بأن الصورة الوحيدة للتطبيع هى صورة ما من الرد هو خطأ مزدوج. أولاً، هناك خطأ التعجب كيف يمكن لمجرد مادة أن تشير، ولكن تحت هذا يكمن

الخطأ الأعمق للتعجب كيف يستطيع أى شىء أن يشير. والبرنامج الخفى وراء الخطأ الثانى هو الاقتراح بأنه ربما لاشىء يستطيع أن يشير على نحو حقيقى. والسبيل الذى نسلكه لإزالة الخطأ الأول هو توسيع حلنا لمشكلة العقل والجسم: وهو أن نذهب خلف المسألة لنبحث عن افتراضاتها المسبقة. ونجد أن الافتراض المسبق يقول إما إن القصدية ملغزة ولا سبيل إلى تفسيرها، هذا من جهة، أو إنها بالفعل شىء آخر، يكون قابلاً للاستبعاد عن طريق الرد الاستبعادى eliminative reduction، من جهة أخرى. والرد على هذا الخطأ، مثل الرد على مشكلة العقل والجسم، هو رفض البديلين معًا.

ولكن الرد على الخطأ الثانى يتطلب منا أن نذهب وراء حلنا لمشكلة العقل والجسم ونبحث عن بعض الملامح الخاصة بالقصدية الباطنية. إذا حاولنا أن نعالج خبراتنا البصرية الواعية، على سبيل المثال، كما لو كانت مجرد ظواهر فى العالم مثل الأحجار والأشجار وعملية الهضم، فسوف يبدو أمرًا عجبًا أنها تستطيع أن تشير. ولكن بطبيعة الحال، على الرغم من أنها عمليات طبيعية، فإنها تملك ملمحًا خاصًا. الأمر الداخلى للحالة هو أنها تملك هذه القصدية. لا يمكن أن تكون هذه الخبرة البصرية الحقيقية ما لم تكن خبرة تكون قصديتها أنها حالة من مظهر خارجى لرؤية هذا الشىء أمامى.

ولكن لماذا لا يكون هذا الجزء واضحًا؟ ولماذا سيتجاهله أى شخص أو يود إنكاره؟ هناك سببان لذلك. الأول هو الإخفاق فى التمييز بين القصدية الباطنية، والقصدية المشتقة، والقصدية كما لو كانت (المجازية). إذا بدأت بالقصدية المشتقة من النوع الذى نحصل عليه فى الكلمات والجمل، أو حتى فى أسوأ الحالات، إذا بدأت بالقصدية كما لو كانت من النوع الذى تحصل عليه فى عمليات الإسناد المجازية للقصدية، فإن الإشارة أو التعلق تبدو ملغزة. ويبدو أنه لابد من أن يوجد قزم فى مكان ما ليفرض القصدية على الظواهر. والمصدر الثانى للخطأ هو إهمال مركزية الوعى. إذا اعتقدت أن القصدية لها علاقة جوهرية بالوعى، فسوف يبدو لك وجود كل أنواع القصدية فى العالم، وسوف تحاول تحليلها فى حدود العلاقات السببية أو شىء كهذا. والمخرج هو البداية

بالقصدية الباطنية فى صورتها الواعية. ويمكن أن يوجد بالفعل سؤال مهم: كيف تصل كلمة "كلينتون" إلى أن تمثل كلينتون؟ الكلمة، على الرغم من كل شىء، لها قصدية مشتقة فقط. إذن هناك أسئلة مهمة تتعلق بطبيعة الاشتقاق وصورة القصدية، المشتقة فى أى وقت. ولكن لا يمكن أن يوجد سؤال مهم من هذا النوع: كيف تستطيع هذه الخبرة البصرية الواعية أن تكون حالة لما يبدو أنه رؤية لشىء ما؟ أعنى حالما نملك الخبرة البصرية بكل ملامحها، وحالما نملك تفسيرات معينة بيولوجية عصبية ونفسية لهذه الملامح، فلا يمكن أن يوجد سؤال فلسفى مهم إضافى فيما يتعلق بكيف يمكن أن تكون حالة لما يبدو أنه رؤية شىء ما؛ لأن ما يبدو أنه رؤية لا يكون مضافًا إلى الخبرة البصرية بالطريقة التى تكون بها العلاقة الإشارية، لإنسان معين مضافة إلى كلمة كلينتون، فالخبرة فقط هى خبرة ما يبدو أنه رؤية شىء ما.

وإصرارنا السابق على التمييزات بين القصدية الباطنية، من جهة، والقصدية المشتقة، والقصدية كما لو كانت، من جهة أخرى، وإصرارنا المعادل على صدارة الوعى لم يكن خاليًا من الغرض. ولقد مكنتنا هاتان الحالتان من التغلب على تعارض موقفين من المواقف المهملة.

٤ - بنية الحالات القصدية

لقد تحدثت حتى الآن عن القصدية فى حدود غامضة بعض الشىء. فالقصدية كما عرفتها هى ببساطة ذلك الملمح للحالات العقلية الذى عن طريقه تتجه إلى وتدور حول أشياء وحالات للواقع خلاف ذاتها. ومثلما يمكن إطلاق السهم نحو الهدف ويخطئ الهدف، أو يمكن إطلاقه حتى لو لم يكن هناك هدف، كذلك يمكن أن تتجه الحالة القصدية نحو موضوع وتخطئ فى الاتجاه، أو تخفق تمامًا؛ لأنه لا يوجد موضوع هناك. ويمكن أن يعتقد الطفل أن الرجل هو سنتا كلوز (بابا نويل) بينما يكون فى الحقيقة موظف المتجر. ويمكن أن يعتقد المرء أن الأشباح موجودة فى هذا المنزل حتى لو لم توجد أشياء من قبيل الأشباح. ولكن ماذا عسى أن تكون العلاقة المميزة التى تكون قصدية إذن، إذا كان من الممكن أن تتجه القصدية إلى ما لا يوجد. كيف يكون هذا الشىء ممكنًا؟

٤ - ١ التمييز بين نوع الحالات القصدية ومضمونها

إن فهم بنية الحالات القصدية يتطلب منا وضع بعض التمييزات الأساسية فى بداية بحثنا. فى المقام الأول، بالنسبة لأية حالة قصدية، الاعتقاد، والرغبة، والأمل، والخوف، والإدراك الحسى البصرى، أو قصد أداء فعل- نحتاج إلى وضع تمييز بين مضمون الحالة ونوعها. ومن ثم، مثلاً، تستطيع أن تأمل فى أنها ستمطر، وتخاف من أنها ستمطر، وتعتقد أنها ستمطر. وفى كل حالة، نحن نملك المضمون ذاته، ألا وهو أنها ستمطر. ولكن هذا المضمون تم تقديمه فى أشكال قصدية مختلفة. وهذا التمييز بين المضمون والشكل ينتقل عبر عمليات الإدراك الحسى والأفعال القصدية. وأنت تستطيع أن ترى أنها تمطر، مثلما تستطيع أن تعتقد فى أنها تمطر، وتستطيع أن تعتزم الذهاب إلى السينما، مثلما تستطيع أن ترغب فى الذهاب إلى السينما. وفى كل هذه الأمثلة، نجد أن المضامين هى قضايا تامة ومن ثم تملك شروط الصدق truth conditions أو شروط الاستيفاء conditions of satisfaction بالتعبير الذى أفضله.

ونحن فى حاجة إلى فكرة أعم من فكرة الصدق؛ لأننا فى حاجة إلى فكرة لا تشمل فقط الحالات القصدية من قبيل الاعتقادات التى يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، وإنما تشمل أيضًا حالات مثل الرغبات والمقاصد التى يمكن إنجازها أو إبطالها، وتحقيقها أو عدم تحقيقها. ومثلما أستطيع أن أعتقد فى أننى سوف أذهب إلى السينما هذه الليلة، ومن ثم أمتلك حالة تكون صادقة أو كاذبة، كذلك أستطيع أن أرغب فى الذهاب إلى السينما هذه الليلة أو أقصد الذهاب إلى السينما هذه الليلة. ولكن رغباتى ومقاصدى لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة بصورة حرفية. إن ما يقوم أمام اعتقادى باعتباره شرطًا لصدقه ـ أن أذهب إلى السينما هذه الليلة ـ هو على وجه الدقة ما يقوم أمام رغبتى باعتباره شرطًا لإنجازها ـ أن أذهب إلى السينما هذه الليلة. وأود أن أقول إذن إن هذه الحالات القصدية من قبيل الاعتقادات والرغبات لها شروط استيفاء، وهذا المصطلح يشمل شروط الصدق بالنسبة للاعتقاد، وشروط الإنجاز fulfillment cond- tions بالنسبة للرغبات، وشروط التحقيق carrying out - conditions بالنسبة

للمقاصد، وهلمَّ جرًا. وامتلاك شروط الاستيفاء هو ملمح عام لمجموعة كبيرة جدًا من حالات قصدية ذات مضمون قضوى، وشروط الصدق هى حالة خاصة من شروط الاستيفاء.

وهذا التمييز بين شروط الصدق وأنواع أخرى من شروط الاستيفاء يؤدى إلى الملمح البنيوى التالى للحالات القصدية.

٤ ـ ٢ اتجاه المطابقة

إن الملمح اللافت للنظر فى العقل هو أنه يربطنا بالعالم الخارجى عن طريق القصدية. والقصدية هى الطريق الخاص الذى يملكه العقل لربطنا بالعالم. والملمح اللافت للنظر بصورة متساوية هو الحقيقة القائلة إن هناك طرائق مختلفة ترتبط بها المضامين القصدية بالعالم؛ عن طريق أنواع مختلفة من الحالات القصدية. والأنواع المختلفة من الحالات القصدية تربط المضمون القضوى بالعالم الواقعى مع التزامات مختلفة من المطابقة إذا جاز القول. فالاعتقادات والفروض يقال إنها صادقة أو كاذبة اعتمادًا على ما إذا كان العالم يوجد بالفعل بالطريقة التى يمثله الاعتقاد على أنه موجود. ولهذا السبب أقول إن الاعتقادات لها اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم mind-to-world direction of fit. وتقع المسئولية، إذا جاز التعبير، على الاعتقاد ليضاهى العالم الموجود وجودًا مستقلاً. ومن ناحية أخرى، لا تملك الرغبات والمقاصد اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم؛ لأنه إذا لم يتم استيفاء الرغبة أو القصد، فإن المسئولية، إذا جاز التعبير، لا تقع على الرغبة أو القصد، ولكن تقع على العالم، إنه يعجز عن مضاهاة مضمون الرغبة أو القصد. ابتكر أوستن J.L.Austin (٥) مصطلح اتجاه المطابقة، ولكن أفضل مثال لتوضيح التمييز قدمته أنسكومب G.E.M.Anscombe.(٦) وفى نوع المثال الذى قدمته أنسكومب، تعطى المرأة لزوجها قائمة مشتريات مكتوب فيها الكلمات: مياة معدنية، وزبدة، وشرائح من اللحم. ويأخذ الرجل القائمة ويذهب إلى المتجر ويضع الأشياء فى عربة التسوق لمضاهاة المفردات فى القائمة. وتعمل القائمة مثل الأمر أو الرغبة ومن ثم تملك اتجاه مطابقة من العالم إلى القائمة. ومسئولية الرجل هى محاولة جعل العالم

يضاهى مضامين القائمة. وهو يحاول أن يجعل العالم، فى صورة المشتريات، يطابق المفردات الموجودة فى قائمته أو يضاهيها. ولكن هب أن الرجل قد تبعه مخبر سرى، وسجل المخبر السرى ما وضعه الرجل فى عربة التسوق. ويكتب المخبر السرى مياه معدنية، وزبدة، وشرائح من اللحم، إلى درجة أنهما عندما يصلان إلى طاولة دفع الحساب يملك الرجل والمخبر السرى قائمتين متطابقتين. ومع ذلك، فإن وظيفة القائمتين مختلفة اختلافًا جذريًا. ذلك أن مسئولية قائمة المخبر السرى هى مضاهاة العالم الموجود وجودًا مستقلاً. وتعمل القائمة باعتبارها وصفًا أو تقريرًا عما حدث بالفعل. ويفترض أن تكون قائمته فحسب تمثيلاً لكيفية وجود الأشياء. أما قائمة الزوج فتعمل لتمكنه من تغيير الواقع ليضاهى مضامين القائمة. والهدف من قائمة الزوج ليس وصف الواقع، وتمثيل كيفية وجود الأشياء، وإنما تغيير الواقع بحيث يضاهى القائمة. إن قائمة الزوج لها اتجاه مطابقة من العالم إلى القائمة. وقائمة المخبر لها اتجاه مطابقة من القائمة إلى العالم. وفى لغتنا، هناك مفردات خاصة لوصف هذه التمثيلات التى تنجح أو تخفق فى إنجاز اتجاه المطابقة من القائمة (أو الكلمة) إلى العالم: إنها تقال بحيث تكون إما صادقة أو كاذبة. وخلاصة القول أن الصدق أو الكذب يسميان النجاح أو الإخفاق فى إنجاز اتجاه المطابقة من الكلمة إلى العالم.

وتستطيع أن تدرك التمييز إدراكًا واضحًا تمامًا إذا تصورت ما يحدث فى حالة الخطأ. هب أن المخبر السرى وصل إلى المنزل وأدرك أنه قد أخطأ. فالرجل لم يأخذ شرائح اللحم، وإنما أخذ لحمًا مفرومًا. يستطيع المخبر السرى ببساطة أن يصحح الأشياء عن طريق شطب "شرائح اللحم" وكتابة "لحم مفروم" فى القائمة. والقائمة الآن صحيحة فى إنجاز اتجاه المطابقة من القائمة إلى العالم. ولكن إذا وصل الزوج إلى المنزل، وقالت له زوجته: "يالك من أبله، لقد كتبت شرائح اللحم فى القائمة، ولكنك اشتريت لحمًا مفرومًا بدلاً منه"، فإن الزوج لا يستطيع أن يصحح الموقف قائلاً: "هذا صحيح يا حبيبتى. وسوف أشطب فقط" شرائح اللحم" وأكتب "لحمًا مفرومًا" ". والسبب فى هذا التمييز هو أن الزوج، على خلاف المخبر السرى، تقع على عاتقه المسئولية فى جعل العالم

يطابق القائمة. أما المخبر السرى فتقع عليه مسئولية جعل القائمة تطابق العالم. وما يكون صادقًا لعلاقة القوائم بالعالم يكون صادقًا للكلمات والعالم، وبالفعل للعقل والعالم. والتمييز بين من القائمة إلى العالم ومن العالم إلى القائمة هو مثال للتمييزات العامة جدًا بين اتجاهات المطابقة من الكلمة إلى العالم ومن العالم إلى الكلمة بالإضافة إلى من العقل إلى العالم ومن العالم إلى العقل. وكلى أمل أن يكون هذا التمييز واضحًا. وأعتقد أنه تمييز حاسم بالنسبة لأية نظرية فى القصدية. فالاعتقادات والإدراكات الحسية، وحالات التذكر لها اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم لأن هدفها هو تمثيل كيفية وجود الأشياء؛ والرغبات، والمقاصد لها اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل؛ لأن هدفها ليس تمثيل كيفية وجود الأشياء، وإنما كيف نود أن توجد أو كيف نخطط لكى نجعلها موجودة.

حتى الآن، نملك ملمحين فى تقريرنا العام عن بنية الحالات القصدية ـ التمييز بين المضمون القضوى ونوع الحالة القصدية، وفكرة اتجاه المطابقة، بالإضافة إلى فكرة الاتجاهات المختلفة فى المطابقة. ونستطيع الآن أن نقدم بعض التعقيدات لكل ملمح من هذين الملمحين. التعقيد الأول اللافت للنظر هو أنه ليست كل الحالات القصدية تملك قضايا تامة مثل مضامينها. وعلى هذا النحو، إذا كان المرء يحب مارى أو يكره بيل، فإن محتوى هذه الحالات القصدية يشير إلى مارى أو بيل، والموقف لديه إما حب أو كراهية. والتعقيد الآخر مشتق من الحقيقة القائلة إن جميع الحالات القصدية لها اتجاه مطابقة من العالم إلى العقل أو من العقل إلى العالم. والحق أن بعض الحالات القصدية تفترض مسبقًا أن المطابقة قد حدثت بالفعل. خذ مثلاً يوضح ذلك. إذا ندمت على أنك قد أهنت صديقًا أو كنت مبتهجًا لأن الشمس مشرقة، فأنت فى كل حالة تملك حالة قصدية يفترض فيها أن المضمون القضوى مستوفى بالفعل، وأنك قد أهنت صديقك وأن الشمس مشرقة. وبالنسبة لمثل هذه الحالات، أقول إنها تملك اتجاه مطابقة فارغ null direction of fit. واللافت للنظر أن هدف الاعتقادات هو أن تكون صادقة ومن ثم تنجز المطابقة من العقل إلى العالم. وهدف الرغبات هو أن يتم تنفيذها ومن ثم تنجز اتجاه المطابقة من العالم إلى العقل، وكون المرء مبتهجًا

أو نادمًا لا يملك هذا النوع من الهدف، حتى وإن كانت كل حالة قصدية ذات مضامين قضوية ربما تكون مستوفاة أو ربما لا تكون. ولتفسير هذا التمييز أقول فقط إن اتجاه المطابقة فارغ.

٤ ـ ٣ شروط الاستيفاء

نستطيع الآن أن نوحد هذه النقاط حول القصدية عن طريق وصف الملمح الذى يشكلها بوصفها قصدية. لقد أشرت بالفعل إلى هذا الملمح عندما قدمت شروط الاستيفاء. وأعتقد أن المفتاح لفهم القصدية هو شروط الاستيفاء. يتم استيفاء الحالة القصدية إذا كان العالم يوجد بالطريقة التى تمثل الحالة القصدية وجوده بها. والاعتقادات يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، والرغبات يمكن إنجازها أو إبطالها، والمقاصد يمكن تحقيقها أو عدم تحقيقها. وفى كل حالة، تستوفى الحالة القصدية أو لا تستوفى اعتمادًا على ماذا إذا كان يوجد بالفعل مضاهاة بين المضمون القضوى والواقع الذى يتم تمثيله.

والملمح العام للحالات القصدية ذات المضمون القضوى هو أنها تملك شروط استيفاء. وبالفعل إذا أراد المرء شعارًا لتحليل القصدية، فأعتقد أن هذا الشعار هو: "بشروط استيفائها، سوف تعرفها". إذا أردنا أن نعرف على وجه الدقة ما عساها أن تكون الحالة القصدية لدى شخص، فلابد من أن نسأل أنفسنا عن الشروط بالضبط التى بمقتضاها سوف تستوفى هذه الحالة أو لا تستوفى. والحالات القصدية التى لا تملك مضمونًا قضويًا تامًا، مثل الحب والكراهية، ومن ثم لا يكون لها شروط استيفاء تتألف جزئيًا، فيما أعتقد، عن طريق الحالات القصدية التى تملك مضمونًا قضويًا تامًا ومن ثم تملك شروط استيفاء. وعلى هذا النحو، لا يستطيع المرء أن يحب شخصًا، مثلاً، من غير أن يملك مجموعة من الاعتقادات والرغبات المتعلقة بهذا الشخص. وهذه الاعتقادات والرغبات هى، فى جانبها الأكبر، مقوم أساسى للحب الذى يملكه المرء تجاه هذا الشخص. ومن ثم، على الرغم من أن الحب من الناحية السطحية لا يملك شروط استيفاء، فإن أية حالة واقعية لحب شخص لآخر تتألف فى الجانب الأكبر منها عن طريق مجموعة من الحالات القصدية التى تملك شروط استيفاء.

والحالات القصدية التى تملك مضمونًا قضويًا تامًا، مثل الخجل والغرور، ولكنها لا تملك اتجاه مطابقة تتألف فى جانبها الأكبر عن طريق الاعتقادات والرغبات، التى لها اتجاه مطابقة؛ وبالتالى فإن الحالات القصدية التى لا تملك اتجاه مطابقة تملك شروط استيفاء. على سبيل المثال، إذا كنت مغرورًا بأننى قد فزت بالسباق، فلابد من أمرين على الأقل (أ) أن أعتقد بأننى قد فزت بالسباق و (ب) أن أجد المرام أو المراد أن يكون الواقع هو أننى قد فزت بالسباق.

٥ ـ السببية القصدية

قلت إن القصدية هى ذلك الملمح من العقل الذى بواسطته يمثل الأشياء وحالات الواقع فى العالم تمثيلاً جوهريًا. ولكن عقولنا فى اتصال سببى مطرد مع العالم. عندما نرى الأشياء، فإن الموضوعات التى نراها تسبب خبراتنا البصرية بها. وعندما نتذكر الأحداث التى وقعت لنا فى الماضى، فإن هذه الحوادث الماضية تسبب ذكرياتنا الحالية. وعندما نقصد تحريك أجسامنا، فإن هذه المقاصد تسبب الحركات الجسدية. وفى كل حالة، نجد العنصر السببى والقصدى على حد سواء. وإنه لأمر أساسى لعمل القصدية، وبالفعل أساس لبقائنا فى العالم، أن القدرة التمثيلية للعقل والعلاقات السببية بالعالم لابد من أن يتشابكا بطريقة نسقية معينة. والصورة التى يعملان بها هى السببية القصدية intentional causation. وهذه الصورة من السببية تختلف اختلافًا مثيرًا عن لعبة البليارد أو سببية هيوم: والسبب والنتيجة يعملان بالطريقة التى يعملان بها إما لأن السبب تمثيل للنتيجة أو النتيجة تمثيل للسبب. وها هى بعض الأمثلة التى توضح كيف تعمل السببية القصدية. إذا رغبت فى شرب الماء، ثم شربت الماء بطريقة تستوفى (أو تشبع) رغبتى فى شرب الماء، فإن حالتى العقلية، الرغبة (فى أن أشرب الماء)، تسبب الحالة الواقعة وهى أننى أشرب الماء. والرغبة فى هذه الحالة تسبب شرط الاستيفاء الخاص بها وتمثله معًا. وأحيانًا يكون جزءًا من شروط استيفاء الحالة القصدية ذاتها أنها تستوفى فقط إذا كانت تعمل بطريقة سببية. وهكذا، على سبيل المثال، إذا قصدت أن أرفع ذراعى، فإن القصد يتطلب لكى يكون مستوفيًا ما هو أكثر من مجرد أن أرفع ذراعى. وبالأحرى، فإن جزءًا

من شروط استيفاء قصدى لرفع ذراعى أن قصدى الفعلى لابد من أن يسبب رفع ذراعى. ولهذا السبب أقول إن المقاصد ذاتية الإشارة self-referential بصورة سببية.(٧) فالقصد يستوفى فقط إذا سبب القصد نفسه بقية شروط استيفائه. وسوف أنجح فى تحقيق قصدى لتحريك ذراعى إذا (أ) حركت ذراعى و (ب) يسبب قصدى لتحريك ذراعى تحريكى لذراعى.

وهذه الإشارة الذاتية السببية لا توجد فقط فى الحالات الإرادية volitive states مثل المقاصد، وإنما توجد أيضًا فى الحالات المعرفية cognitive states للإدراك الحسى والتذكر. على سبيل المثال، إذا كنت أرى بالفعل هذه الشجرة، إذن لابد من أن يكون الواقع أننى أملك خبرة بصرية تتمثل شروط الاستيفاء الخاصة بها فى وجود شجرة هناك، ليس هذا وحسب، بل يوجد أيضًا الحقيقة القائلة إن وجود شجرة هناك لابد من أن يسبب الخبرة البصرية الفعلية التى لها هذه الشروط للاستيفاء. وقل مثل ذلك عن التذكر. إذا تذكرت خوضى لسباق التزحلق، فإن جزءًا من شروط استيفاء التذكر ليس فقط أننى قد خضت سباق التزحلق، وإنما لابد من أن تسبب حادثة خوضى للسباق التذكر الذى له هذه الشروط للاستيفاء. وفى حالة الحالات المعرفية ذات الإشارة الذاتية السببية، مثل الإدراك الحسى والتذكر، نملك اتجاه مطابقة من العقل إلى العالم واتجاه سببية من العالم إلى العقل. وحالتى العقلية للتذكر أو الإدراك الحسى" تطابق" العالم فقط إذا كان العالم يسبب الحالة التى تملك المطابقة. وفى الحالات الإرادية مثل المقاصد والاتجاهات. فقصدى أن أرفع ذراعى يطابق العالم فقط إذا كانت الحالة ذاتها تسبب الحادثة فى العالم الذى تطابقه، أعنى فقط القصد ذاته يسبب حادثة رفعى لذراعى.

السببية القصدية أساسية بصورة مطلقة فى فهم تفسير السلوك الإنسانى، وبالتالى فى فهم الاختلافات بين العلوم الطبيعية، والعلوم الاجتماعية. ويعمل السلوك الإنسانى، أينما يكون عقلانيًا، على أساس الأسباب، ولكن الأسباب لا تفسر السلوك إلا إذا كانت العلاقة بين السبب والسلوك منطقية وسببية على حد سواء. ومن ثم فإن تفسيرات السلوك الإنسانى العقلانى تستخدم بصورة أساسية

أدوات السببية القصدية. على سبيل المثال، لنفترض أننا نفسر غزو هتلر لروسيا بالقول إنه أراد المجال الحيوى فى المشرق (البلدان الواقعة شرق أوروبا). هذا التفسير يكون معقولاً بالنسبة لنا؛ لأننا نفترض أن (أ) أراد هتلر المجال الحيوى فى المشرق، (ب) أعتقد أنه استطاع الحصول على المجال الحيوى عن طريق غزو روسيا، و (جـ) يقدم (أ) و (ب) معًا ، عن طريق السببية القصدية على الأقل جزءًا من التفسير السببى لقرار، ومن ثم القصد، غزو روسيا، و (د) قصد غزو روسيا هو على الأقل جزء من سبب غزو روسيا، عن طريق السببية القصدية.

ومن الأهمية بمكان أن نؤكد أن هذه التفسيرات ليست حتمية فى الصورة. فصورة التفسيرات القصدية للسلوك لا تستلزم أن الفعل لابد من أن يحدث، وأن الحالات القصدية تكون كافية لتحديد أن الفعل لابد من إنجازه. وهذه التفسيرات ليست حتمية فى الممارسة اللهم إلا فى الحالات المرضية الشاذة. عندما أفسر سلوكى عن طريق تعيين الاعتقادات والرغبات التى تدفعنى إلى الفعل، فأنا لا ألمح ضمنًا بصورة عادية أننى لا أستطيع أن أفعل بطريقة أخرى. وبصورة نموذجية عندما أستدل من رغباتى واعتقاداتى فيما يتعلق بما يجب أن أفعله، توجد فجوة بين أسباب قرارى فى صورة الاعتقادات والقرار الفعلى، وهناك فجوة أخرى بين القرار وأداء الفعل. والسبب فى هذه الفجوات هو أن الأسباب القصدية للسلوك لا تكفى لتحديد السلوك. وبعض الاستثناءات لهذا هى حالات الإدمان، والهاجس، والانفعال، وصور مرضية أخرى. عندما أقرر لمن أعطى صوتى فى الانتخابات، فإن التفسير القصدى لسلوكى لا يعطى شروطًا كافية على نحو سببى. وهذا يتعارض مع مدمن الهيروين الذى يتعاطى مخدرًا؛ لأنه يريد هيروين ويعتقد فى أن المخدر هيروين. وفى هذه الحالة، لا يستطيع المدمن أن يساعد نفسه، ولا يعطى التفسير شروطًا كافية على نحو سببى. والاسم الذى يعطى عادة لهذه الفجوة هو "حرية الإرادة" freedom of the will. ولا تزال هناك مشكلة لم تجد طريقها إلى الحل فى الفلسفة، وهى كيف يمكن أن توجد حرية إرادة، إذا أخذنا بعين الاعتبار أنه لا توجد فجوات مناظرة فى المخ.

٦ - خلفية القصدية

لا تعمل الحالات القصدية فى معزل. لكى أستطيع الاعتقاد فى أن طه حسين هو مؤلف دعاء الكروان، أو أقصد الذهاب إلى التزحلق الأسبوع القادم، أو آمل أن ضريبة الدخل سوف تنخفض هذا العام عن العام الماضى، لابد من أن أملك أيضًا مجموعة من الحالات القصدية الأخرى. على سبيل المثال، لامتلاك هذه الحالات يتعين علىّ الاعتقاد فى أن دعاء الكروان رواية، والاعتقاد فى أن هناك مسابقات تزحلق داخل مسافة يمكن بلوغها من منزلى، والاعتقاد فى أن الولايات المتحدة لها نظام ضريبة الدخل بالنسبة لمدنها. ومع ذلك، بالإضافة إلى كل هذه الاعتقادات مثل الحالات القصدية الأخرى، يتعين علىّ أن أملك مجموعة من القدرات والافتراضات المسبقة التى تمكننى من التعامل بنجاح مع العالم. وهذه المجموعة من القدرات، والمهارات، والميول، والعادات، والاستعدادات، والافتراضات المسبقة المسلم بصحتها، و "معرفة ـ كيف" know- how بصفة عامة هى التى أسميها "الخلفية" Background، والدعوى العامة عن الخلفية التى افترضها مسبقًا خلال هذا الكتاب هى أن كل حالاتنا القصدية، وكل اعتقاداتنا الخاصة، وآمالنا ومخاوفنا، وهلمَّ جرًا، تعمل فقط بالطريقة التى تعمل بها؛ أعنى أنها تحدد شروط استيفائها ـ فى مقابل خلفية معرفة ـ كيف التى تمكننى من التعامل بنجاح مع العالم.

وأعتقد أن أفضل طريقة لإدراك هذه النقطة هى أن نأخذ أى مثال للحالة القصدية المتعلقة بالحياة الواقعية وننظر ما الأشياء الأخرى التى يتعين علىّ أن أفترضها مسبقًا لكى تستطيع الحالة القصدية أنْ تعمل. والآن لدى قصد الذهاب إلى المكتبة وشراء بعض الكتب والذهاب إلى المطعم لتناول الغداء. وهذا القصد المركب يفترض مسبقًا أدوات ميتافيزيقية ضخمة. بعض هذه الأدوات توجد على السطح فى صورة الاعتقادات والرغبات. على سبيل المثال، أنا أرغب فى مجموعة معينة من الكتب، وأعتقد فى أن مطعمًا معينًا هو الأفضل فى المنطقة المجاورة. ولكن تحت هذه الأفكار الواعية يوجد جهاز ضخم يكون أساسيًا بمعنى ما بحيث يتم التفكير فيه على أنه مجرد اعتقادات ورغبات. على سبيل

المثال، أعرف كيف أسير وكيف أتصرف فى المكتبات والمطاعم؛ وأسلم بأن أرضية الحجرة تحتى سوف تتحملنى وأن جسمى سوف يتحرك كما لو كان كائنًا موحدًا فريدًا من غير أن يتبدد إلى أجزاء؛ وأسلم بأن الكتب فى المكتبة سوف تصلح للقراءة ولا تصلح للأكل، والطعام فى المطعم يصلح للأكل ولا يصلح للقراءة. ولمعرفة كيف أتعامل مع هذه المواقف، لابد من أن تكون لدى قدرة على الأكل بوضع الطعام فى فمى وليس فى أذنى، وقدرة على القراءة بوضع الكتاب أمام عينيى وليس بالضغط عليهما نحو معدتى. ويستطيع المرء أن يتخيل عالمًا خياليًا يكون مختلفًا تمام الاختلاف، فيه يأكل المرء عن طريق إنعام النظر بعينيه، ويقرأ عن طريق المضغ والبلع، ولكنى لا أتمسك بافتراض للنتيجة القائلة إننى أعيش فى هذا النوع من العالم وليس فى ذاك النوع من العالم. والصواب أننى أسلم فحسب بميتافيزيقا هائلة.

وهناك جانب من الخلفية يكون مشتركًا لكل الثقافات. على سبيل المثال، نحن نمشى جميعًا فى وضع عمودى ونأكل بوضع الطعام فى أفواهنا. وهذه الظواهر العامة أسميها "الخلفية العميقة" deep Background، ولكن كثيرًا من الافتراضات المسبقة الخلفية الأخرى تختلف من ثقافة إلى أخرى. فى ثقافتى، مثلاً، نحن نأكل لحم الخنزير ولحم الأبقار ولكن لا نأكل الدود أو الجراد، ونأكل فى أوقات معينة من اليوم ولا نأكل فى أوقات أخرى. وتختلف الثقافات فى هذه المسائل، وسوف أسمى هذه الملامح من الخلفية "الممارسات الثقافية المحلية". ولا يوجد بطبيعة الحال حد فاصل بين الخلفية العميقة والممارسات الثقافية المحلية.

والنقطة التى أود التوكيد عليها بالنسبة لبحثنا الحالى هى أن القصدية لا تعمل بوصفها قدرة عقلية منفصلة. فالحالات القصدية تعمل بالطريقة التى تعمل بها مع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة مفترضة مسبقًا من القدرات الخلفية التى لا تكون مجرد حالات قصدية. فالخلفية، بمعنى مهم، قصدية سلفًا. لكى يستطيع قصدى لشراء الكتب وتناول الغداء أن يحدد ما أفعله ـ أعنى يحدد شروط الاستيفاء الخاصة به ـ يتعين علىّ أن أملك مجموعة من القدرات التى لا تكون جزءًا من هذا القصد ولا تكون جزءًا من فئة حالاتى القصدية الأخرى.

والتفكير فى القصدية بهذه الطريقة، بوصفها مجموعة من عمليات التفكير التى تعمل بالطريقة التى تعمل بها فقط مقابل خلفية من قدرات بلا تفكير، تكشف مجموعة من مجالات البحث التى تتجاوز نطاق هذا الكتاب ولكنها خليقة بالإشارة. على سبيل المثال، نحن نفكر عادة فى العقلانية بوصفها اتباع قواعد العقلانية اتباعًا قصديًا. وأظن بدلاً من ذلك أن قدرتنا على التفكير والسلوك العقلانى هى فى أغلب الأحوال قدرة خلفية. زد على ذلك أننا نفكر فى العصاب (مرض عصبى وظيفى) على أنه مسألة لا عقلانية ويكبت غالبًا الاعتقادات والرغبات. وأكثر العصاب من هذا النوع، وبعضه عصاب خلفية. على سبيل المثال، يكون المريض قاسيًا جدًا فى معاملاته مع نفْسه ومع الآخرين. إنه لا يملك فقط اعتقادات ورغبات لا عقلانية، وإنما يملك أيضًا موقفًا من خبراته التى تجعل من المستحيل بالنسبة له أن يتعامل بطريقة مرنة ولطيفة ومبدعة.

الفصل الخامس

بنية العالم الاجتماعى: كيف يبدع العقل واقعًا موضوعيًا اجتماعيًا

هدفى فى هذا الكتاب هو تفسير البنية العامة لمجموعة من الجوانب المحيرة فلسفيًا من الواقع وهى العقل واللغة والمجتمع، ثم تفسير كيف ينسجم بعضها مع بعض. وأنا فى فعل ذلك أسلم بمجموعة من الأشياء. نحن نعرف قدرًا من الحقائق عن كيفية عمل العالم أكثر مما كان يعرفه أجدادنا، ويمكن أن نعتمد على هذه المعرفة التى تستمد من الفيزياء والكيمياء والأحياء وغيرها من العلوم المتخصصة. وعندما نقف على الإنجازات العظيمة فى الماضى، نستطيع أن نحصل على رؤية أفضل. وفى هذا الكتاب، سلمت ببساطة بنتائج الفيزياء، والكيمياء، والأحياء، وبخاصة الأحياء العصبية. وحاولت حتى الآن أن أقدم تقريرًا عن العقل يتسق مع حقيقة أن العقل ظاهرة بيولوجية بصورة جوهرية وأن الجانبين المهمين فيه والمرتبطين معا ـ الوعى والقصدية ـ بيولوجيان أيضًا. وفى هذا الفصل، أستعمل تقريرى عن العقل لتفسير طبيعة الواقع الاجتماعى والمؤسسى. دعنا نبدأ بتحديد المشكلة الفلسفية.

١ ـ الواقع الاجتماعى والمؤسسى

تأمل على سبيل المثال قطعة من الورق أمتلكها فى محفظتى. إذا أخرجتها من محفظتى لفحصها، أرى أن خواصها الفيزيائية غير مهمة إلى حد ما. تتألف هذه الورقة، من الناحية الكيميائية، من ألياف السلولوز المصبوغة بصبغ معين. ومع ذلك، رغم مكوناتها الفيزيائية والكيميائية العادية، نعتبرها جميعا مهمة. والسبب فى هذا الاعتبار هو أنها مال. وإذا سألنا ما الحقائق المتعلقة بها التى تجعلها

مالاً؟ نجد أن الكيمياء والفيزياء لايكفيان للإجابة عن السؤال. وإذا حاولت أن أنتج شيئًا يبدو مماثلاً بالضبط لهذه القطعة من الورق، حتى إذا نسختها نسخًا دقيقًا إلى آخر ذرة، فلن يكون مالاً. وعلى العكس، سيكون شيئًا مزورًا، وسأخضع للاعتقال والمحاكمة. وهكذا مرة أخرى يأتى السؤال: ما الحقائق المتعلقة بها التى تجعلها مالاً؟ يمكن تقديم بدايات الإجابة بالقول إن نوع الظاهرة يكون مالاً فقط إذا فكرنا فى أنه مال. والتفكير فى كون الشىء مالاً هو شرط ضرورى وليس شرطًا كافيًا. ولكى يكون الشىء مالاً لابد من وجود أكثر من مجرد مجموعة مواقف، حتى وإن كانت مواقف تكوينية جزئيًا، وتكوينية بصورة جوهرية، لكون نمط الظاهرة مالاً. ويتعين على أن أقول "نمط" type لأن أمثلة علامة محددة ربما تكون مزورة. فيجوز الاعتقاد بأن ورقة نقدية محددة تعد مالاً، عندما تكون مزورة فى الحقيقة. وتظل النقطة العامة: نمط الشىء يكون مالاً على المدى الطويل فقط إذا قبل على أنه مال. وما يحدث للمال يحدث للواقع الاجتماعى والمؤسسى بصفة عامة. وعلى هذا النحو، فإن المال واللغة، والملكية، والزواج، والحكومة، والجامعات، وحفلات الكوكتيل، والمحامين، ورؤساء الولايات المتحدة يتشكلون جميعًا، بصورة جزئية وليست كلية، بمقتضى هذه الأوصاف عن طريق حقيقة أننا نعتبرهم كذلك. والشىء يلائم واحدًا من هذه الأوصاف جزئيًا لأننا نفكر فى أنه يلائمه، أو نقبل أو نعترف به كذلك. زد على ذلك أن النتائج المهمة تلزم من حقيقة أننا نعتبر هذه الظواهر تلائم وصفًا معينًا؛ فحقيقة أننى وغيرى نفكر فى أن قطعة الورق فى محفظتى تكون مالاً، يلزم عنها أن أملك قوى معينة لا أملكها بطرق أخرى. وما يصدق بالنسبة للمال يصدق بالنسبة للواقع المؤسسى بصفة عامة. من حقائق أننى مواطن، أو مجرم مدان، أو مضيف فى حفلة كوكتيل، أو مالك سيارة، تنشأ عندى قوى معينة، بما فى ذلك قوى سلبية مثل المسئوليات والجزاءات، وقوى إيجابية مثل الحقوق والمؤهلات. وهذه الظواهر يجب أن تحيرنا بوصفنا فلاسفة، والسؤال الذى أود أن أطرحه وأنكب عليه فى هذا الفصل هو: كيف تنسجم مثل هذه الظواهر الاجتماعية والمؤسسية فى الأنطولوجيا الشاملة الموصوفة فى الفصول السابقة؟ ما أنطولوجيا الاجتماعى

والمؤسسى؟ وكيف يمكن أن يوجد واقع موضوعى يكون ما يكون لأننا نفكر فى كونه ما يكون؟ عندما أذهب إلى محل تجارى وأقدم هذه القطع من الورق إلى البائع، لا يقول: "حسنا، لعلك تفكر فى أنه مال، ولكن لماذا يجب أن نحفل بما تفكر فيه؟".

ومشكلتنا الأساسية فى هذا الفصل هى تفسير كيف يمكن أن يوجد واقع اجتماعى موضوعى إبستمولوجيًا ويتشكل جزئيًا عن طريق مجموعة مواقف ذاتية أنطولوجيًا. ولتحديد المشكلة بصورة دقيقة، هناك عدة جوانب محيرة تلزم عن هذا الربط للذاتى والموضوعى الذى يبدو أننا نستطيع تفسيره. وسوف أشير إلى ثلاثة من هذه الجوانب.

الجانب الأول، هناك صورة مميزة من الدور circularity فى التقرير الذى قدمته حتى الآن، ونحن فى حاجة إلى أن نتثبت من أن هذا الدور ليس فاسدًا، وأنه ليس هدامًا لأى تحليل ممكن. وها هو الدور: إذا كان شىء ما مالاً فقط أو ملكية أو زواجًا؛ لأنه يعتقد فيه بحيث يكون مالاً أو ملكية أو زواجًا، إذن علينا أن نسأل: ما عسى أن يكون على وجه الدقة مضمون الاعتقاد فى كل حالة؟ إذا وجب الاعتقاد بأن قطعة الورق فى محفظتى مال لو أريد لها أن تكون مالاً، إذن يبدو كما لو أن مضمون الاعتقاد بأنها مال لا يمكن أن يكون فقط أنها مال؛ لأن كونها مالاً يتطلب الاعتقاد فيها بحيث تكون مالاً. وإذا كان الأمر كذلك، فإن مضمون الاعتقاد لابد من أن يكون جزئيًا أن يعتقد فيه ليكون معتقدًا فيه ليكون مالاً. ولكننا بعد ذلك سوف نطرح السؤال مرة أخرى، وسيكون الجواب مرة أخرى: جانب من مضمون الاعتقاد أن يعتقد فيه ليكون معتقدًا فيه ليكون معتقدًا فيه ليكون مالاً. وهذه الضرورة لتكرار السؤال تولد إما دورًا أو تراجعًا لا متناهيًا فى تعريف المال. ويبدو أننا لن نستطيع أبدًا تحديد ما عساه أن يكون مضمون الاعتقاد عندما يعتقد فى شىء ما بحيث يكون مالاً. ومن ثم لن نستطيع أبدًا تفسير المال من دون الوقوع فى الدور أو التراجع اللامتناهى. ولتفادى هذا التراجع نحتاج إلى تفسير مفهوم المال كما يظهر فى الاعتقاد بأن شيئًا يكون مالاً، ومن دون استعمال مفهوم المال.

والجانب المحير الثانى ينشأ من الملاحظات القليلة التى وضعتها بالفعل. كيف يستطيع الواقع المؤسسى أن يعمل بصورة سببية؟ إذا كان المال مالاً فقط لأنه يعتقد فيه بحيث يكون مالاً، والأمر شبيه بذلك بالنسبة للأمثلة الأخرى التى ضربتها، إذن كيف يستطيع هذا المال أن يعمل بصورة سببية؟ كيف يحدث أنه فى عالم مؤلف كلية من عناصر فيزيائية وكيميائية أن توجد فعالية سببية لواقع مؤسسى للمال، والحكومات، والجامعات، والملكية الخاصة، وحالات الزواج، وهلمَّ جرّا؟ وكما تبين لنا من الفصول المبكرة، فى الدراسات الفلسفية يتعين علينا أن نبدأ بمعالجة المشكلات ببساطة. ونترك لأنفسنا الاندهاش بالحقائق التى سيسلم بها أى شخص سليم العقل. والحقيقة المدهشة التى نواجهها الآن هى أن الواقع المؤسسى للملكية، والمال، والزواج، والحكم، يعمل بصورة سببية فى حياتنا، ولكن كيف استطاع ذلك؟ لا تملك المؤسسات قوة، أو كتلة، أو جاذبية أرضية. ما المكافئ للقانون F = MA حيث يكون الواقع المؤسسى معنيًا ؟

والجانب الثالث المحير الذى يرتبط بالجانبين الآخرين هو: ما عسى أن يكون على وجه الدقة دور اللغة فى الواقع المؤسسى؟ قلت إن شيئًا ما يكون مالاً وملكية أو زواجًا فقط إذا فكر الناس فى أنه مال أو ملكية أو زواج، ولكن كيف يملكون مثل هذا التفكير إذا كانوا لا يملكون لغة؟ أليست اللغة على وجه الضبط هى نوع الواقع المؤسسى الذى نحاول تفسيره؟ وإحدى الطرائق لتقرير هذا اللغز الثالث هى ملاحظة أنه فى الواقع المؤسسى، لا تستعمل اللغة لوصف الوقائع فحسب، وإنما تكون ـ بطريقة غريبة ـ تكوينية للواقع إلى حد ما. على سبيل المثال، عندما تقول وزارة المالية الأمريكية عن ورقة نقدية فئة عشرين دولارًا "هذه الورقة النقدية مال قانونى بالنسبة لكل الديون العامة والخاصة"، فإنها لا تصف de-scribing واقعة وإنما تبتكر creating واقعة إلى حد ما. والمنطوق يشبه المنطوق الأدائى performative، حتى وإن كان يفتقر إلى فعل أدائى. والمنطوقات الأدائية هى التى نقول فيها شيئًا يجعلها صحيحة. والفعل الأساسى فى الجملة ـ الفعل الأدائى performative verb ـ يسمى الفعل act المنجز فى نطق الجملة. على سبيل المثال، إذا قلت فى ظروف ملائمة " أنا أعد أن أحضر وأراك"، أو "أنا

أستقيل"، فإن هذه الأشياء هى الوعد أو الاستقالة. وفى هذه الحالات، ابتكر واقعة أن المنطوق يكون وعدًا أو استقالة فقط عن طريق القول. والمنطوقات الأدائية مشهورة جدًا فى ابتكار الوقائع المؤسسية. فابتكار العملة القانونية عن طريق وزارة المالية عندما تقرر أن العملة الورقية التى تصدر عملة قانونية هو أشبه شىء بالمنطوق الأدائى لأنه يبتكر الواقعة التى يصفها. وبالفعل فإن أحد جوانب هذا اللغز الثالث الذى نحتاج إلى تفسيره هو دور المنطوقات الأدائية فى ابتكار وقائع مؤسسية.

عرضت هذه الأمور المحيرة عرضًا عامًا بعض الشىء وببساطة أيضًا؛ لأننى أود أن تحس بها قبل أن نطور الجهاز الضرورى لحلها.

٢ ـ الاعتماد على الملاحظ وقوالب البناء للواقع الاجتماعى

يبدو لى أن تفسير الواقع الاجتماعى والمؤسسى يتطلب منا أن نوضح تمييزًا أساسيًا وأن نقدم ثلاثة عناصر جديدة فى الجهاز التفسيرى الذى نستعمله حتى الآن. فأما التمييز فهو الذى قدمته فى الفصل الرابع بين جوانب العالم التى توجد بصورة مستقلة عن مواقفنا وقصديتنا بصفة عامة والجوانب التى توجد فقط بالنسبة لقصديتنا. وهذا ما أسميه التمييز بين جوانب العالم المعتمدة على الملاحظ والمستقلة عن الملاحظ. وأما العناصر الثلاثة فهى القصدية الجماعية، وتعيين الوظيفة، وصورة معينة من القواعد التى أسميها قواعد تكوينية.

٢ ـ ١ التمييز بين المستقل عن الملاحظ والمعتمد على الملاحظ

توجد بعض جوانب العالم بشكل مستقل تمامًا عن إنسانيتنا ومواقفنا وفاعلياتنا، ويعتمد بعضها الآخر علينا. تأمل مثلاً شيئًا يملك هذين النوعين من الجانبين، الشىء الذى أجلس عليه الآن. هذا الشىء له كتلة معينة ووضع جزيئى معين، وهذه الجوانب توجد مستقلة عنا. فالكتلة والتركيب الجزيئى هى جوانب من العالم مستقلة عن الملاحظ. ولكن هذا الشىء أيضًا له جانب أنه كرسى. وحقيقة أنه كرسى نتيجة لكونه مصممًا، ومصنوعًا، ومبيعًا، ومشترى، ومستعملاً بوصفه كرسيًا. وهذه الجوانب التى تكون كرسيًا مرتبطة بالملاحظ أو معتمدة

عليه، على حين أن "الملاحظ" هو اختصار "للصانع والمستعمل والمصمم ومالك القصدية بصفة عامة". والجوانب مثل الكتلة، والقوة، والجاذبية الأرضية، ومستوى الجهد مستقلة عن الملاحظ. الجوانب التى تكون مالاً، وملكية، وسكينًا، ولعبة كرة القدم، أو يومًا بهيجًا للتنزه تعتمد على الملاحظ أو ترتبط به. وبصفة عامة، تعالج العلوم الطبيعية الجوانب المستقلة عن الملاحظ من قبيل القوة والكتلة والتمثيل الضوئى؛ وتعالج العلوم الاجتماعية الجوانب التى ترتبط بالملاحظ من قبيل الانتخابات ومشكلات توازن الرواتب والتنظيمات الاجتماعية.

لاحظ أن القصدية التى تبتكر الظواهر المرتبطة بالملاحظ ليست ذاتها مرتبطة بالملاحظ. وحقيقة أن هذا الشىء كرسى تعتمد، من بين أشياء أخرى، على مواقفنا، ولكن هذه المواقف ليست ذاتها مرتبطة بالملاحظ. وعندما نبتكر الظواهر المرتبطة بالملاحظ عن طريق وجود قصديتنا، فإن القصدية لا تعتمد على أية قصدية إضافية. وحالما نملك موقفًا، فلايهم ما إذا كان أى شخص آخر يفكر فى أننا نملك هذا الموقف.

والتمييز بين جوانب الواقع المستقلة عن الملاحظ والمرتبطة بالملاحظ تم تصويرها من قبل بالفعل فى الفصل الثالث عن طريق تمييزنا بين القصدية الباطنية والقصدية المشتقة. القصدية الباطنية تمثلها حالتى الحالية للجوع، رغم أنها ذاتية أنطولوجيا، فإنها مستقلة عن الملاحظ. إنها لا تعتمد على مواقف أى إنسان حولى أو حولها. والقصدية المشتقة تمثلها الحقيقة القائلة إن الجملة الفرنسية "J'ai faim" تعنى "أنا جائع" تعتمد على الملاحظ. والجملة يكون لها هذه القصدية المشتقة (أى المعنى) فقط؛ لأن المتكلمين الفرنسيين يستعملونها بهذا المعنى.

وأظن أن التمييز بين الجوانب المرتبطة بالملاحظ والجوانب المستقلة عن الملاحظ أكثر أهمية من التمييزات التقليدية فى ثقافتنا الفلسفية مثل التمييزات بين العقل والجسم أو الواقعة والقيمة. بمعنى من المعانى، يتعلق هذا الكتاب إلى حد ما بهذا التمييز ونتائجه. وفى هذا الفصل على سبيل المثال، نهتم بحقيقة أن فئة من الظواهر المؤسسية المرتبطة بالملاحظ يمكن أن تملك وجودًا موضوعيًا من

الناحية الإبستمولوجية حتى وإن كان وضعها الأنطولوجى يعتمد على الملاحظ وبالتالى تتضمن عنصراً ذاتياً من الناحية الأنطولوجية.

وأنتقل الآن إلى العناصر الثلاثة التى سوف أستعملها فى تقديم تقريرعن هذا الواقع، وهى القصدية الجماعية، وتعيين الوظيفة، والقواعد التكوينية.

٢ ـ ٢ القصدية الجماعية

ناقشنا القصدية فى الفصل السابق كما لو كانت القصدية برمتها تأتى فى الصيغة "أنا أقصد" أو "أنا أعتقد" أو "أنا آمل" وهلمَّ جرًا. ولكن هناك صورة مهمة للقصدية تأتى فى صيغة "نحن نقصد" و"نحن نعتقد" و"نحن نأمل" وهلمَّ جرًا. والآن بطبيعة الحال، إذا كان لدى "قصد نحن" فلابد من أن يكون لدى أيضًا "قصد أنا"؛ لأنه إذا فعلت شيئًا ما على نحو قصدى باعتباره جزءًا من فعلنا لشىء ما، إذن لابد من أن أقصد فعل نصيبى. ولكى أقصد فعل نصيبى، لابد من أن أقصد أننى أفعل شيئًا ما يكون جزءًا من فعلنا لشىء ما. وهكذا على سبيل المثال، إذا "نحن" دفعنا سيارة لكى تنطلق فلابد من أن يكون لدى القصد "أنا" سوف أفعل نصيبى. ولكن يبدو لى مع ذلك أن هناك فئة لا تقبل الرد من القصدية التى هى قصدية جماعية أو "قصدية نحن" فكيف يكون ذلك؟ فى تقليدنا الفلسفى، دائمًا ما يغرينا التفكير فى القصدية الجماعية على أنها تقبل الرد إلى القصدية الفردية. ونظن أن قصدية نحن لابد دائمًا من أن تقبل الرد إلى "قصدية أنا" وتحذف فى آخر الأمر فى صالحها. وسبب هذا الإغراء هو أنك إذا فكرت فى أن القصدية الجماعية قابلة للرد، يبدو أنك مضطر إلى التسليم بنوع ما من كائن عقلى جماعى، إلى حد ما روح العالم الهيجلية، وإلى حد ما "نحن" التى تحوم فوق الأفراد بصورة ملغزة التى نكون كأفراد مجرد تعبيرات لها. ولكن طالما أن كل القصدية التى أملكها تكون فى رأسى، وكلها تملكها فى رأسك، فإن لغزنا هو: كيف يمكن أن يكون حقيقة واقعة أن يوجد شىء من قبيل القصدية الجماعية التى لا تقبل الرد؟

يظن معظم الفلاسفة أن هذا اللغز لا يمكن حله بالصورة التى وضعته بها الآن، ويسعون إلى رد القصدية الجماعية أو قصدية نحن إلى القصدية الفردية

أو قصدية أنا. ويحاولان رد "نحن نقصد" و"نحن نعتقد" و"نحن نأمل" إلى "أنا أقصد" و"أنا اعتقد" و"أنا آمل". ويفترضون أنه كلما اشترك اثنان من البشر فى قصد جماعى، كما هو الحال عندما يحاولون فعل شيء بالاشتراك، فإن لكل منهما قصد فى صيغة "أنا أقصد"، زائد الاعتقاد المتعلق بقصد الآخر. ومن ثم فإن قصديتى ـ إذا كنت جزء من جماعة ـ هى "أنا أقصد أن أفعل كذا وكذا" و"أنا أعتقد بأن لديك أيضًا هذا القصد". ومن ثم، علىّ أن أعتقد بأنك تعتقد بأننى أعتقد بأن لديك هذا القصد، وهذا يولد إذن تراجعًا غير فاسد فى الصيغة "أعتقد بأنك تعتقد بأننى أعتقد أنك تعتقد بأننى أعتقد" وهلمَّ جرًا. من جانبك، تعتقد بأننى أعتقد بأنك تعتقد بأننى أعتقد بأنك تعتقد، وهلمَّ جرًا. وهذه السلسلة من الاعتقادات المتكررة حول الاعتقادات من جانب اثنين من الناس أو أكثر تسمى "الاعتقاد المتبادل". وأنصار وجهة النظر القائلة إن القصدية الجماعية ترد إلى قصدية فردية، بما فى ذلك الاعتقاد المتبادل بوصفه صورة من القصدية الفردية، يظنون أن التراجع اللامتناهى ليس فاسدًا. ونملك دائما إمكانية لأن نفكر بصورة واعية فى اعتقاد أعلى حول اعتقاد، ولكن عند الممارسة تستدعى حدود الوقت والطاقة توقفًا عن الارتفاع الصاعد للاعتقادات المتكررة.

وأظن أن هذه الطريقة الكاملة فى المعالجة، التى تحاول رد القصدية الجماعية، إلى القصدية الفردية زائد الاعتقاد المتبادل، هى طريقة ملتبسة. ولا أظن أن رأسى ضخمة إلى حد يكفى لتسع اعتقادات كثيرة هكذا، ولدى حل بسيط جدًا. خذ فحسب القصدية الجماعية فى رأسى على أنها أصلية. وتأتى فى الصيغة "نحن نقصد" حتى وإن كانت فى رأسى الفردى. وإذا نجحت فى الواقع فى التعامل معك، فإن ما يكون فى رأسى سيكون أيضًا فى الصيغة "نحن نقصد". وسوف تكون لذلك نتائج بالنسبة لما أعتقد وما أقصد؛ لأن قصديتى الفردية مستمدة من قصديتى الجماعية. ولكن لكى نفسر حقيقة أن كل القصدية تكون فى رءوس الفاعلين الأفراد، لا يتعين علينا افتراض أن كل القصدية فى الصيغة " أنا أقصد"، و" أنا أعتقد، و" أنا آمل ". يمكن أن يملك الفاعلون الأفراد فى رءوسهم الفردية قصدية فى الصيغة "نحن نقصد"، و"نحن نأمل"، وهلمَّ جرًا.

وإن شئت عبارة موجزة تلخص لك هذه النقطة قل: الشرط الذى مؤداه أن تكون كل القصدية فى رءوس الفاعلين الأفراد ـ الشرط الذى يسمى أحيانًا "الفردية المنهجية" methodological individualism ـ لا يشترط أن يأتى التعبير عن كل القصدية فى صيغة المتكلم المفرد. فلا شىء يمنعنا من أن نملك فى رءوسنا الفردية قصدية فى الصيغة مثل "نحن نعتقد" و"نحن نقصد"، وهلمَّ جرًا.

لقد قررت كل هذا فى حدود مجردة ونظرية، ولكننى أود أن تتذكر أن الحياة الواقعية خير شاهد على أن القصدية الجماعية شائعة وعملية وجوهرية بالفعل لوجودنا الحقيقى. انظر إلى أى مباراة كرة قدم، واجتماع سياسى، وأداء حفلة موسيقية، وسوف ترى القصدية الجماعية فى الفعل. قارن أداء الفرقة الموسيقية لسيمفونية بالأعضاء الفرادى فى الفرقة الموسيقية وهم يؤدون أدوارهم فى عزلة. حتى لو كان الأعضاء الفرادى بالمصادفة يتدربون جميعًا على أدوارهم بطريقة تصادف أن تكون متزامنة، إلى درجة أنها تبدو سيمفونية، فلا يزال يوجد اختلاف حاسم بين قصدية السلوك التعاونى الجماعى وقصدية السلوك الفردى. وما يحدث للفرقة الموسيقية يحدث لمباراة فى كرة القدم، وحشد من الناس فى اجتماع سياسى، ورقص اثنين من الناس، وطاقم بناء المنزل. كلما أدركت أناسًا يشتركون فى أفكارهم ومشاعرهم وهلمَّ جرًا، فأنت أمام قصدية جماعية. وبالفعل أود أن أقول إن هذا هو أساس كل الفاعليات الاجتماعية.

والصراع الإنسانى فى معظم صوره يتطلب تعاونًا. تأمل فى مباراة ملاكمة، ومباراة كرة قدم، ومحاكمة قانونية، أو انظر إلى اثنين من الفلاسفة يشتركان فى مناظرة. لكى تحدث هذه الأنواع من الصراعات لابد من أن يوجد مستوى أعلى من التعاون. إذا سار شخص خلف آخر فى زقاق مظلم وضربه على رأسه، فالقصدية الجماعية لا تكون مطلوبة. ولكن بالنسبة لمباراة الملاكمة، ومباراة المصارعة، والمبارزة، أو حتى تبادل الإهانات فى حفل كوكتيل، فإن مستوى من التعاون يكون مطلوبًا. لكى نلاكم عند مستوى معين لابد من أن نكون متعاونين فى إقامة مباراة ملاكمة عند مستوى آخر.

أعتزم أن أعرف بطريقة تعسفية "الواقعة الاجتماعية" بوصفها أية واقعة تتضمن فاعلين أو أكثر لديهما قصدية جماعية. وعلى هذا النحو، مثلاً، تعدو الحيوانات معًا، وتتعاون الطيور فى بناء العش، ومن المحتمل أن تظهر الحشرات التى تسمى اجتماعية، مثل النمل والنحل، قصدية جماعية، وبالتالى يكون لها وقائع اجتماعية.

والكائنات البشرية لديها قدرة جديرة بالملاحظة تمكنها من تجاوز مجرد الوقائع الاجتماعية إلى وقائع مؤسسية institutional facts؛ إذ يشترك البشر فيما هو أكثر من مجرد تعاون فيزيائى محض، فتراهم يتحدثون معًا، ويحوزون ملكية، ويتزوجون، ويشكلون الحكومات، وهلمَّ جرّا. وفى هذا الفصل، أفحص هذه الظواهر المؤسسية التى تمتد وراء الوقائع الاجتماعية.

٢ - ٣ تعيين الوظيفة

وإلى جانب القصدية الجماعية، يأتى قالب البناء الثانى المطلوب لبناء الواقع المؤسسى ألا وهو تعيين الوظيفة. والحقيقة اللافتة للنظر عن الكائنات البشرية وبعض الحيوانات العليا هو قدرتها على استعمال أشياء معينة بوصفها أدوات. وهذا مثال للقدرة العامة جدًا على تعيين وظائف للأشياء، حيث لا تكون الوظيفة جوهرية للشىء، وإنما يعينها فاعل خارجى ما أو فاعلون. تأمل فى استعمال النسناس العصا لبلوغ الموز. وفكر فى الناس البدائيين الذين يستعملون جذع الشجرة مقعدًا، أو يستعملون الحجر للحفر. كل هذه حالات يعين فيها الفاعلون وظيفة لشىء طبيعى، أو يفرضون عليه الوظيفة. ويستغل الفاعلون الجوانب الطبيعية للشىء لبلوغ أغراضهم.

وعند هذه النقطة، فى التعليق على الوجود الحقيقى للوظائف المعينة، أود أن أقدم دعوى قوية حول فكرة الوظائف: كل الوظائف ترتبط بالملاحظ بالمعنى الذى فسرته تمامًا. إنها لا توجد إلا بالنسبة للملاحظين أو الفاعلين الذين يعينون الوظيفة. وهذه الحقيقة تخفيها عنا حقيقة أننا غالبا ما نكتشف الوظائف فى الطبيعة. نكتشف مثلاً أن وظيفة القلب هى ضخ الدم. ولكن تذكر أننا نستطيع أن

نضع فقط هذا الاكتشاف داخل سياق غائية مفترضة مسبقًا؛ لأننا فقط نسلم بأن الحياة والبقاء لابد من تقويمهما فإننا نستطيع القول إن وظيفة القلب هى ضخ الدم، بمعنى ـ فى الأيكولوجيا الشاملة للكائن الحى (العلم الذى يدرس العلاقة بين الكائن الحى والبيئة) ـ أن ضخ الدم يؤدى أغراض الحياة والبقاء.

فكر، مثلاً، فى الاختلاف بين القول ـ باعتباره حقيقة واقعة فقط ـ إن القلب يسبب ضخ الدم وضخ الدم له نصيب كامل من العلاقات السببية، من جهة، والقول إن "وظيفة" القلب هى ضخ الدم، من جهة أخرى. والإسناد الوظيفى يقدم المعيارية. على سبيل المثال، نستطيع الآن الحديث عن قلب أفضل وأسوأ، ومرض القلب، وهلمَّ جرًا. والمعيارية نتيجة للحقيقة القائلة إن الإسناد الوظيفى يعين الوقائع السببية داخل الغائية. وإسناد الوظيفة يفترض مسبقا فكرة الهدف والغاية والغرض، وبالتالى ينسب الإسناد أكثر من مجرد علاقات سببية. وهذه الأهداف والغايات والأغراض لا توجد إلا بالنسبة للفاعلين البشر والحيوانات. ونظرًا لأننا نقيم الحياة والبقاء فقط ونفهم إسهام القلب للحياة والبقاء، نستطيع القول إن "وظيفة" القلب هى ضخ الدم. أما إذا قيمنا الموت والانقراض قبل كل شىء، فسوف تكون القلوب مختلة وظيفيًا، وستكون وظيفة المرض هى استعجال الانقراض. ونستطيع أن نلخص النقطة العامة بالقول إن جميع الوظائف مرتبطة بالملاحظ. فالوظائف ليست مستقلة أبدًا عن الملاحظ. السببية مستقلة عن الملاحظ، وما تضيفه الوظيفة إلى السببية هو المعيارية أو الغائية. وإن شئت الدقة قل إن إسناد وظيفة إلى العلاقات السببية، يضع العلاقات السببية داخل غائية مفترضة مسبقًا.

٢ ـ ٤ القواعد التكوينية

أتكلم دائما كما لو كنا نملك فكرة مقنعة عن واقع مؤسسى بالإضافة إلى الواقع الجامد، ولكننا فى حاجة إلى تحديد بعض الافتراضات المسبقة لهذا الادعاء. لقد اصطنعت تمييزًا منذ سنوات خلت بين الحقائق الجامدة مثل حقيقة أن الشمس تبعد عن الأرض بثلاثة وتسعين مليون ميل، والحقائق المؤسسية من قبيل حقيقة أننى مواطن من الولايات المتحدة. ولتفسير التمييز بين الحقائق

الجامدة والحقائق المؤسسية، لجأت إلى تمييز بين نوعين مختلفين من القواعد. بعض القواعد تنظم صورًا من السلوك موجودة سلفًا. تأمل، على سبيل المثال، قاعدة "سر على الجانب الأيمن من الطريق". من الممكن السير على الجانب الآخر من الطريق، ولكن إذا أخذنا حقيقة القيادة بعين الاعتبار، فمن المفيد أن تكون لدينا طريقة ما لتنظيمها، وبالتالى نملك القواعد فى الصيغة "افعل هذا أو افعل ذاك". وبصفة عامة لدينا قواعد تنظيم الفاعليات التى توجد على نحو مستقل عن القواعد. وهذه القواعد تنظيمية، بمعنى أنها تنظم صورًا من السلوك موجودة سلفًا. ولكن ليست كل القواعد من هذا النوع. بعض القواعد لا تنظم فحسب وإنما تكون أيضًا صورة الفاعلية التى تنظمها، أو تجعلها ممكنة. والمثال الكلاسيكى هو قواعد الشطرنج. ليس من الحقيقة فى شىء أن الناس يدفعون قطع الخشب على رقعة الشطرنج ويقول شخص فى نهاية الأمر: "من البداية لكى نستمر معًا، أرانا فى حاجة إلى الحصول على بعض القواعد". إن قواعد الشطرنج ليست مثل قواعد القيادة. والصواب أن الإمكانية الحقيقة للعب الشطرنج تعتمد على وجود قواعد للشطرنج؛ لأن لعب الشطرنج يكمن فى العمل وفقًا لفئة فرعية منظمة على الأقل من قواعد الشطرنج. وأنا أسمى هذه القواعد "القواعد التكوينية" constitutive rules؛ لأن العمل وفقا للقواعد مكون للفاعلية التى تنظمها القواعد. والقواعد التكوينية تنظيمية أيضًا، ولكنها تعمل أكثر من التنظيم، إنها تكون الفاعلية الحقيقية التى تنظمها بالطريقة التى اقترحتها. والتمييز بين الوقائع الجامدة والوقائع المؤسسية، الذى أظهرته وسأواصل إظهاره هنا، يمكن أن نفسره تفسيرًا كاملاً فى حدود القواعد التكوينية؛ لأن الوقائع المؤسسية لاتوجد إلا داخل أنساق هذه القواعد.

والقواعد التكوينية لها الصورة المنطقية ذاتها، حتى فى الحالات التى لا تكون فيها الصورة المنطقية واضحة من نحو الجملة المعبرة عن القاعدة. إنها تكون دائمًا فى الصورة المنطقية: كذا وكذا يعتبر امتلاكًا للوضع كيت وكيت. وأود أن أضع هذا فى الصيغة: "س تعتبر ص"، أو بصفة عامة س تعتبر ص فى (سياق) ق". وبالتالى فى سياق لعبة الشطرنج، الحركة كذا وكذا من جانب شكل معين من

القطعة تعتبر حركة بالفرس. والوضع كذا وكذا على رقعة الشطرنج يعتبر موتًا للملك. وفى كرة القدم الأمريكية، اجتياز خط مرمى الخصم مع الاستحواذ على الكرة بينما يكون اللعب دائرًا يعتبر إحرازًا لـ touchdown. وتعتبر الـ touch-down ست نقاط. والحصول على نقاط أكثر من المقاومة يعتبر فوزًا.

٣ ـ مثال بسيط لبنية الواقع المؤسسى

فى هذا الفصل وضعت زعمًا قويًا جدًا مؤداه: يمكن تفسير الواقع المؤسسى برمته باستعمال ثلاثة أفكار على وجه الدقة: القصدية الجماعية، وتعيين الوظيفة، والقواعد التكوينية. ولتجسيد هذا الزعم أود أن أبدأ بتجربة فكر بسيطة، نوع من الحكاية يتعلق بالطريقة التى استطاعت بها كائنات مثلنا أن تطور بنى مؤسسية. تخيل جماعة من الكائنات البدائية تشبهنا إلى حد ما. ومن السهل أن تتخيل أنهم يعينون على نحو فردى الوظائف للأشياء الطبيعية. على سبيل المثال، يجوز للفرد أن يستعمل جذع الشجرة هذا على أنه مقعد، ويستعمل هذه العصا بوصفها رافعة. وإذا استطاع الفرد أن يعين الوظائف باستعمال القصدية الفردية، فليس من الصعب تخيل أن بعض الأشخاص يستطيعون تعيين الوظائف على نحو جماعى. تستطيع الجماعة أن تستعمل هذا الزند من الخشب على أنه مائدة وهذه العصا الكبيرة بوصفها رافعة يتعاملون بها جميعا. والآن تخيل أنهم تعاونوا مجتمعين على بناء حاجز، سور حول المكان الذى يعيشون فيه. ولا أريد أن أسمى المكان الذين يعيشون فيه "قرية" أو حتى "جماعة"؛ لأن هذه المصطلحات ربما تكون مؤسسية جدًا بالفعل. ولكن سوف نفترض أن هؤلاء الأفراد لديهم الملاجئ أو حتى الكهوف، وسوف نفترض أنهم أقاموا سورًا حول منطقة ملاجئهم. لقد صمم السور بحيث يحول دون المقتحمين ويحفظ أعضاء المجموعة داخله.

وللسور وظيفة معينة بمقتضى جوانبه الفيزيائية. ولنفترض أن السور ضخم جدًا بحيث يتم التسلق عليه بسهولة وأن المقيمين فى الملاجئ يستطيعون صد هذا التسلق بسهولة. لاحظ أن السور كما وصفته حتى الآن يملك اثنين من الجوانب التى ذكرتها من قبل باعتبارها أساسية للواقع المؤسسى. وله تعيين الوظيفة والقصدية الجماعية معًا. فالوظيفة تم تعيينها للدور ـ وظيفة العمل

بوصفها حدًا حاجزًا ـ من قبل مقيمين يعملون بشكل جماعى. ولقد افترضنا أن السور بنى باعتباره محاولة تعاونية من جانبهم لكى يؤدى وظيفته. والآن، أود أن أضيف إلى هذين الجانبين جانبًا ثالثًا. أود أن أغير القصة إلى حد ما بطريقة آمل أن تبدو بسيطة حتى وإن كانت هناك فئة ضخمة من القضايا تعتمد عليها. دعنا نفترض أن السور يتلاشى تدريجيًا. إنه يتلف ببطء حتى إن كل ما بقى منه صف من الحجارة. ولكن دعنا نفترض أن المقيمين يواصلون اعتبار صف الحجارة كما لو كان يؤدى وظيفة السور. دعنا نفترض ـ بوصفها حقيقة واقعة ـ أنهم يعتبرون صف الحجارة فقط بقدر ما فهموا أنه لا يجب عبوره. وبطبيعة الحال، يجب ألا نفترض أن لديهم أية مفاهيم رفيعة مثل "الواجب" أو "الإلزام"، ولكن لنفترض أنهم يفهمون أن المرء لا يفترض فحسب أن يعبر هذا الصف من الحجارة.

والآن، كما قلت، أود أن تبدو هذه القصة بسيطة، ولكنى أعتقد أن تحولاً مهمًا جدًا قد حدث مع هذه الإضافة. وهذا التحول هو الخطوة الحاسمة فى إبداع الواقع المؤسسى. فلا شىء أقل من الخطوة الحاسمة فى إبداع ما نفكر فيه بوصفه مميزًا فى المجتمعات البشرية بوصفها مقابلة للمجتمعات الحيوانية. وإليك السبب. بداية أدى السور وظيفته المعينة بمقتضى بنيته الفيزيائية. ولكن ما حدث فى القصة، كما عدلتها، هو أن السور يؤدى الآن وظيفته ليس بمقتضى بنيته الفيزيائية، وإنما بمقتضى القبول أو الاعتراف الجماعى من جانب أفراد يعملون على نحو جماعى بأن السور له وضع معين وينسجم مع هذا الوضع وظيفة معينة. وأود أن أقدم مصطلحات لوصف نتائج هذا التحول. وأسمى هذه الوظائف "وظائف الوضع" status functions.

وأعتقد أن هذا الانتقال، الانتقال من الفيزياء إلى القبول الجماعى لوظيفة الوضع، يشكل البنية المفهومية الأساسية خلف الواقع المؤسسى الإنسانى. وبصفة عامة الحال مع البنى المؤسسية أن البنية لا تؤدى وظيفتها بمقتضى فيزيائها فقط، وإنما تتطلب قبولاً جماعيًا. وحينما نهتم بالمؤسسات البشرية، تكون الوظائف ـ بإيجاز ـ وظائف وضع.

٤ ـ مثال المال

ولعل أوضح حالة لهذه الظاهرة هى المال. فلا يمكن أن يؤدى المال وظيفته بمقتضى جانبه الفيزيائى فقط. ومهما يكن الأمر فيما يتعلق بالوظيفة التى نحاول أن نعينها للفيزياء، فإن فيزياء المال وحدها ـ على خلاف فيزياء السكين أو البانيو ـ لا تمكن من أداء الوظيفة. وبالنسبة للوظائف التى لا تكون وظائف وضع، مثل وظائف البانيو أو السكين، تكون الفيزياء أساسية لأداء الوظيفة. فالبنية الفيزيائية تمكننى من استعمال البانيو بوصفه بانيو وليس بوصفه سكينًا، وتمكننى من استعمال السكين بوصفه سكينًا وليس بوصفه بانيو. ومع ذلك، فيما يتعلق بوظائف الوضع هناك انقطاع بين فيزياء النسق من جهة، والوضع والوظائف التى تتفق مع هذا الوضع من جهة أخرى.

ونستطيع أن نوضح هذه النقاط عن طريق بحث بعض جوانب تطور العملة الورقية فى أوروبا الغربية. والشىء النموذجى فى الكتب الدراسية فى الاقتصاد هو القول بوجود ثلاثة أنواع من المال. فأما النوع الأول فهو "مال السلعة"، وهو استعمال السلعة التى تعد ذات قيمة بوصفها نوعًا من المال. ونظام مال السلعة هو بصورة أساسية نظام المقايضة. وأما النوع الثانى من المال فهو "مال العقد". ويتألف هذا المال من عقود للدفع لحامل الأوراق المالية بأى شىء له قيمة عند الطلب. وأما النوع الثالث من المال فهو "مال الأوراق النقدية". ومال الأوراق النقدية يكون مالاً فقط بمقتضى حقيقة أنه صرح به ليكون مالاً، عن طريق الإصدار وعن طريق قوة مؤثرة ما. والشىء المحير هو: ما الشىء المشترك بين كل هذه الأنواع الذى يجعلها جميعًا مالاً، وكيف يعمل كل نوع منها؟

فى تطور العملة، كانت المرحلة الأولى امتلاكًا لسلع ذات قيمة، ونموذج ذلك هو الذهب والفضة، ويمكن استعمالها بوصفها وسيط للمقايضة أو بوصفها مخزونًا للقيمة. وليس للذهب والفضة قيمة بصورة جوهرية. امتلاك "القيمة" وظيفة مفروضة، ولكن فى هذه الحالة، تفرض الوظيفة بمقتضى الجوانب الفيزيائية للشىء موضوع البحث. وبالفعل، فى الأيام المبكرة لسك الذهب والفضة، كانت قيمة العملة المعدنية مساوية بالضبط لمقدار الذهب أو الفضة

فيها. واحتالت الحكومات أحيانًا، ولكن من حيث المبدأ، وهذه كانت الفكرة. إذا صهرت العملة المعدنية، فإنها لا تفقد أيا من قيمتها. والطباعة على العملة المعدنية كانت مجرد طريقة لتحديد إلى أى مدى هى جديرة بتحديد مقدار الذهب أو الفضة فيها.

ومع ذلك، فإن حمل الذهب والفضة هنا وهناك طريقة غير فعالة إلى حد ما لإدارة التجارة، وهى أيضًا طريقة خطيرة بعض الشىء. وبالتالى، فى أوروبا فى العصور الوسطى، وجد ملاك الذهب والفضة أن الوسيلة الآمنة هى حفظ الذهب والفضة مع المصرفى. وسوف يعطيهم المصرفى أوراقًا مالية أو أنواعًا أخرى من المستندات التى يكتب عليها أن المستندات يمكن رد قيمتها بالذهب أو الفضة عند الطلب. وعلى هذا النحو يحدث الانتقال من مال السلعة إلى مال العقد. وقطعة الورق التى تحل محل الذهب هى الآن عقد للدفع لحاملها. وعند نقطة معينة، اكتشف عبقرى ما أنك تستطيع أن تزيد الاعتماد المالى فى الاقتصاد عن طريق إصدار عقود أكثر مما تملكه بالفعل من ذهب أو فضة. وطالما أن الناس لا يذهبون إلى المصرفى فى وقت واحد طالبين ذهبهم وفضتهم، فإن النظام يستمر فى العمل مثلما كان مستمرًا قبل التحول من مال السلعة إلى مال العقد. إن قطع الورق كما يقولون، جيدة شأنها فى ذلك شأن الذهب أو الفضة.

وأخيرًا حدث تطور استغرق وقتًا طويلاً وتمثل فى أن عبقريًا أحدث عهدًا اكتشف أنك تستطيع أن تنسى كل ما يتعلق بالذهب والفضة وتملك فحسب أوراقًا مالية. وهذا هو وضعنا الحالى فى الأمم المتقدمة اقتصاديًا. كثير من السذج لديهم وهم بأن العملة الأمريكية مدعومة بالذهب فى Fort knox [موقع مستودع الذهب الفدرالى] ولكن فكرة الدعم وهمية تمامًا. فما يملكه المرء عندما يملك ورقة نقدية فئة عشرين دولارًا، مثلاً، هو قطعة من الورق تعمل بمقتضى وظيفة وضع مفروضة. وليس للورقة النقدية قيمة بوصفها سلعة، وليس لها قيمة بوصفها عقدًا، وإنما هى حالة خالصة لوظيفة الوضع.

وسمحت وزارة المالية على مدار وقت طويل بأن يستمر الوهم بأن قطعة الورق لا تزال عقداً. وعلى هذا النحو يقال مثلاً عن ورقة النقد الاحتياطى الفدرالى فئة العشرين دولاراً إن وزارة المالية سوف تدفع للحامل عند الطلب مبلغ العشرين دولاراً. ولكن إذا أصر المرء بالفعل على الدفع، فإن الشىء الوحيد الذى يمكن أن يكون فى المتناول هو عملة مكافئة، مثل ورقة أخرى من النقد الاحتياطى الفدرالى فئة العشرين دولاراً. وتخلت وزارة المالية الأمريكية عن هذا الرياء الآن، ولكن الدعوى لاتزال موجودة فى بريطانيا، حيث تتضمن الورقة النقدية فئة العشرين جنيهاً وعداً من مدير بنك إنجلترا بالدفع للحامل عند طلب العشرين جنيهاً.

والنقطة الأساسية التى أريد وضعها بمناقشة تطور العملة هى أن الانتقال من مال السلعة إلى مال الأوراق النقدية، هو انتقال من تعيين الوظيفة بمقتضى البيئة الفيزيائية إلى الحالة الخالصة من وظيفة الوضع. و تعيين وظيفة الوضع له صيغة "س تعد ص فى ق". القطع الورقية المنقوشة كذا وكذا، التى تصدرها دائرة النقش والطباعة تحت سلطة وزارة المالية تعد ببساطة مالاً؛ أى إنها مال قانونى بالنسبة لكل الديون العامة والخاصة" فى الولايات المتحدة.

٥ ـ كيف يستطيع الواقع المؤسسى أن يكون ضخماً هكذا؟

حتى الآن، لقد وصفت آلية بسيطة بعض الشىء فرضنا عن طريقها بعض وظائف الوضع على كائنات بمقتضى قصدية جماعية، وباتباع الصيغة العامة "س تعد ص فى ق". والآن لابد من أن تبدو هذه الآلية بسيطة جداً وضعيفة بالنسبة لإبداع بنى مؤسسية من قبيل الحكومات، والجيوش، والجامعات، والبنوك، وهلمَّ جراً، وستبدو ضعيفة أيضاً إذا بحثنا المؤسسات الإنسانية العامة مثل الملكية الخاصة، والزواج، والقوة السياسية. فكيف تستطيع هذه الآلية البسيطة أن تولد جهازاً ضخماً كهذا؟ أظن أن الصيغة العامة للإجابة عن هذا السؤال يمكن عرضها ببساطة تماماً. إنها تتضمن آليتين: أولاً، يمكن تكرار البنية "س تعد ص فى ق". وتستطيع أن تكوم وظيفة وضع واحدة على قمة وظيفة أخرى. والحد س عند مستوى معين ربما يملك الحد ص عند مستوى مبكر، وتستطيع أن تحافظ مرة بعد أخرى على تحويل الحدود ص إلى الحدود س التى تعد ص عند قمة

بعضهم بعضًا. زد على ذلك، فى المجتمعات المعقدة، يكون الحد ق (السياق) بصورة نموذجية الحد ص فى مرحلة مبكرة. دعنى أضرب لك بعض الأمثلة التى تجلى كيف يعمل ذلك.

عندما أحدث أصواتًا عبر فمى، ويقف الأمر عند هذا الحد، فهذه واقعة جامدة: إذ لا شىء مؤسسى فيما يتعلق بالأصوات من حيث هى كذلك. ولكن بوصفى متكلمًا للإنجليزية أخاطب متكلمين آخرين للإنجليزية، "تعد" هذه الأصوات نطقًا لجملة إنجليزية، وهى مثال للصيغة "س تعد ص فى ق". ولكن الآن، فى نطق هذه الجملة الإنجليزية، الحد ص من المستوى السابق يعمل الآن بوصفه الحد س عند المستوى التالى. ونطق هذه الجملة الإنجليزية بهذه المقاصد وفى هذا السياق يعد تقديمًا لوعد مثلاً. ولكن الآن هذا الحد ص، الوعد، يكون الحد س عند المستوى التالى. وتقديم هذا النوع من الوعد فى هذه الأنواع من الظروف يعد تعهدًا بعقد. لاحظ ما فعلته. لقد قبلت الحد س الجامد ـ أحدثت أصواتًا ـ وكومت عليه الحدود ص الإضافية عن طريق التطبيق المتكرر للصيغة. ص ١ تصبح س ٢، والتى تعد ص ٢، التى تصبح س ٣ وهلمَّ جرًا حتى نبلغ النقطة التى أضع فيها عقدًا. زد على ذلك أننا نستطيع افتراض أن هذا النوع من العقد، فى هذه الأنواع من الظروف، يعد زواجًا. وبعد ذلك يعد الزواج بدوره مؤهلا لكل أنواع المنافع، وحالات الإلزام والحقوق والواجبات وهلمَّ جرًا. هذه آلية واحدة لاستعمال الجهاز لإبداع بنى اجتماعية معقدة. وأنت تكرر الآلية ببساطة أو تعيدها مرارًا وتكرارًا. وبالإضافة إلى ذلك، فى حالات كثيرة يكون الحد ق ـ السياق ـ ذاته نتاجًا لفرض سابق لوظيفة الوضع. وبالتالى، مثلاً، فى ولاية كاليفورنيا لا تستطيع الزواج إلا إذا كنت فى حضرة الموظف المؤهل. ولكن كونه موظفا مؤهلاً، رغم أنه سياق ق فى تطبيق قواعد الزواج، هو ذاته نتيجة لفرض وظيفة الوضع. فالحد ق عند مستوى معين هو الحد ص من مستوى آخر. وشخص ما س، فى ظروف ق، مشهود له بوصفه موظفًا مؤهلاً ص. ولنلخص هذه النقطة: الآلية الواحدة لتقديم بنى معقدة بعيدًا عن هذه الوسيلة البسيطة هى التطبيق المتكرر للوسيلة.

والملمح الثانى الحاسم فى العمل الواقعى النابض بالحياة للبنى المؤسسية هو أن الوقائع المؤسسية لا توجد فى معزل وإنما تربطها علاقات متبادلة معقدة بعضها مع بعض. وبالتالى أنا لا أملك مالاً فحسب، مثلاً. عندى مال أحصل عليه بوصفى موظفًا فى ولاية كاليفورنيا، وأملكه فى حسابى البنكى، وأستعمله لدفع ضرائب الولاية والضرائب الفدرالية، بالإضافة إلى الفواتير المستحقة لشركات الغاز والكهرباء والمتعهد ببطاقاتى الائتمانية. لاحظ فى الجملة السابقة أن كل التعبيرات المائلة هى ألفاظ مؤسسية. وهى تشير إلى صور منوعة مصنفة مرتبطة فيما بينها من الواقع المؤسسى. وبالتالى نستطيع استعمال هذه الآلية البسيطة لإبداع بنية اجتماعية غنية على نحو ضخم عن طريق عمليات متشابكة للآلية وحالات تكرار معقدة للآلية وتكويم آلية على رأس أخرى.

ولكن ربما لا يزال كل هذا يبدو ضعيفًا جدًا. وكيف يكون فى مقدورنا أن نفعل شيئًا كثيرًا كهذا بشىء قليل كهذا؟ الجواب عن هذا السؤال، مرة أخرى، معقد جدًا فى تفصيلاته، ولكنه بسيط فى صيغته العامة. والجواب هو أننا لا نملك فئات منفصلة ومتخارجة على نحو تبادلى من الوقائع الجامدة والمؤسسية. فالغاية الكاملة، أو الجانب الأكبر منها على الأقل، من امتلاك الوقائع المؤسسية هى زيادة السيطرة الاجتماعية على الوقائع الجامدة. وبالتالى فى استبدال حالى، من الصواب أن أعطى الآخرين أوراقًا مالية فقط أو أظهر لهم قطعة من البلاستيك ويحدثون لى أصواتًا فقط عبر أفواههم ويعطوننى أوراقا مالية، ولكن النتيجة ـ مع تبادل الأصوات والأوراق المالية ـ هى أننى استطعت بعد ذلك أن أركب الطائرة وأطير لمسافة بعيدة جدًا ـ تغيير جامد لموقعى الجغرافى. وبصورة مماثلة، بوصفها نتيجة لوظائف الوضع، يلقى بالناس فى السجون، أو يعدمون، أو يذهبون إلى الحرب. وبالتالى سيكون من سوء الفهم افتراض وجود فئات منفصلة ومعزولة من الوقائع الجامدة والوقائع المؤسسية. وعلى العكس لدينا تداخلات معقدة للوقائع الجامدة والمؤسسية. وبالفعل، الشىء النموذجى أن غرض أو وظيفة البنية المؤسسية هى ابتكار الوقائع الجامدة والسيطرة عليها. فالواقع المؤسسى مسألة لقوى إيجابية وسلبية ـ تتضمن الحقوق، والمؤهلات، والسمعة الحسنة، والسلطة، بالإضافة إلى حالات الإلزام والواجبات، والعار، والعقوبات.

٦ - حلول للمشكلة والجوانب المحيرة

تذكر كل هذا، ودعنا نحاول حل المشكلة الأساسية والجوانب الثلاثة المحيرة التى أشرت إليها فى بداية هذا الفصل.

والمشكلة الأساسية هى كيف يمكن أن يوجد واقع اجتماعى موضوعى ومؤسسى ويكون واقعًا موجودًا؛ لأننا فقط نفكر فى أنه يوجد؟ الجواب هو أن التعيين الجماعى لوظائف الوضع، وقبل كل شىء الاعتراف المستمر بها وقبولها على فترات طويلة من الوقت، يمكن أن يبدع ويصون واقع الحكومات، والمال، والدول القومية، واللغات، وحيازة الملكية الخاصة، والجامعات، والأحزاب السياسية وألف من هذه المؤسسات الأخرى التى يمكن أن تبدو موضوعية من الناحية الإبستمولوجية مثل الجيولوجيا وتبدو جانبًا دائمًا فى منظرنا مثل تشكيلات الصخر. ولكن مع سحب القبول الجماعى، يمكن أن تنهار هذه المؤسسات فجأة، والشاهد على ذلك هو الانهيار المدهش للإمبراطورية السوفيتية فى شهور مع مطلع العام العجيب ١٩٨٩.

وسبيلنا الآن إلى الجوانب الثلاثة المحيرة.

أولاً، ماذا عن الإشارة الذاتية؟ ألا نملك نتيجة تقول بوجود مفارقة الإشارة الذاتية إذا كان جزءًا من تعريف المال أنه يعتقد به ليكون مالاً؟ أعتقد أن المفارقة ليست خطيرة ومن السهل التغلب عليها. صحيح أننا نجد من الطبيعى القول إن جانبًا من كون الشىء مالاً هو أن يعتقد به ليكون مالاً. ولكن كلمة "مال" لا تعمل بصورة جوهرية فى تعريف المال. إذا اعتبرنا شيئًا ما واستعملناه بوصفه وسيطًا للتبادل، ومخزونًا للقيمة، ووسيلة لدفع الضرائب، وبوصفه عرضًا ماليًا صحيحًا بصفة عامة، فإنه يكون مالاً. ولسنا فى حاجة إلى كلمة "المال" لتقرير هذه الوقائع. فكلمة "المال" هى مجرد مالك مكان لفئة معقدة من الفاعليات القصدية، وهى القدرة على أداء دور فى هذه الفاعليات التى تشكل جوهر المال. ولكى يفكر الناس فى أن شيئًا ما يكون مالاً، لا يحتاجون إلى استعمال كلمة "المال" ذاتها، وإنما يستطيعون التفكير فى أن الكائن موضوع البحث وسيط للتبادل، ومخزون للقيمة، وآلية لدفع الضرائب أو للخدمات المقدمة، وهلمَّ جرًا.

والشىء المحير الثانى: كيف يمكن لهذه الآلية المبتكرة اجتماعيًا أن تعمل على نحو سببى؟ هل يمكن أن يكون لها بالفعل أية تأثيرات سببية؟ والجواب ألمحنا إليه بالفعل بالملاحظات التى وضعتها من قبل ـ أعنى أن القبول الجماعى هو ذاته آلية لإبداع القوة. وبالتالى، خذ نوعًا واضحًا من الحالة، إذا قبلنا بشكل جماعى أن شخصًا ما هو رئيس الولايات المتحدة، فإنه يملك من حيث هو كذلك قدرًا ضخمًا من القوة. يستطيع أن يرفض مشروعات قوانين أقرها الكونجرس، ويكون فى وضع القيادة بالنسبة للقوات المسلحة الأمريكية، ويستطيع أن يؤدى عددًا كبيرًا جدًا من الأفعال الأخرى لممارسة القوة. وبالفعل، يتعلق كل الواقع المؤسسى بالقوة بطريقة أو بأخرى: هناك قوى إيجابية، مثل قوى الرئاسة، وهناك قوى سلبية مثل واجب المواطنين دفع الضرائب. وهناك قوى مشروطة، مثل حق ضارب البايسبول أن يتقدم إلى القاعدة الأولى شريطة أن يكون قد قذف أربع لعبات، وهناك بدائل شرفية للقوة، كما هو الحال عندما يمنح المرء درجة فخرية من جامعة.

والجانب المحير الثالث: ما دور اللغة فى إبداع الواقع المؤسسى؟ إن الاستعمال الواضح ولكنه محير مع ذلك، للغة فى بناء الواقع الاجتماعى هو أننا عادة نستطيع إبداع وقائع مؤسسية عن طريق منطوق أدائى. نستطيع أن نستأجر شخصًا بالقول "أنت مستأجر". ونستطيع أن نعلن الحرب بالقول "أعلنت الحرب" وهلمَّ جرًا، بالنسبة لعدد كبير جدًا من الحالات. كيف يكون ذلك ممكنًا؟ الجواب هو غالبًا فى قواعدنا التكوينية ما يكون الحد س ذاته فعلاً كلاميًا. وبالتالى عندما أقول "أنا أهب وأورث سيارتى لابن أخى" فى سياق ملائم، فأنا فى الواقع أهب وأورث سيارتى لابن أخى. والقول فى السياق الصحيح ق، "أعلنت الحرب" هو إعلان للحرب. وإبداع الواقعة المؤسسية هو وجود حالة حرب بين بلدين. وهكذا نفسر أحد أدوار اللغة تفسيرًا يسيرًا تمامًا، وهو استعمال المنطوقات الأدائية فى إبداع الوقائع المؤسسية. والنقطة العامة هى أنه حيث يكون الحد س فعلاً كلاميًا، يكون أداء هذا الفعل الكلامى أدائيًا بالمعنى الذى يبدع الواقعة المؤسسية المسماه بالحد ص.

ولكن هذه مع ذلك ليست إجابة عن السؤال الأعمق: لماذا نشعر بصفة عامة بأن اللغة تؤدى دورًا مختلفًا فى الواقع المؤسسى عما تؤديه فى الواقع الفيزيانى الجامد؟ كيف أننا فى الواقع المؤسسى نستعمل اللغة ليس لوصف الوقائع فحسب، وإنما لإبداع الوقائع الموصوفة جزئيًا؟ والجواب الذى سوف أقترحه يعتمد على حقيقة أن الجانب الرامز من اللغة يكون أساسيًا لتكوين الواقع المؤسسى بطريقة لا تكون أساسية للواقع الجامد؛ لأن الانتقال الذى بواسطته نوافق على اعتبار أن الحد يملك الوضع ص هو بالفعل انتقال رامز. وسوف نناقش هذه القضية بقدر كبير من التفصيل فى الفصل التالى.

وفى محاولة لتفسير موقفنا، إليك توضيحًا يبين كيف وصلنا إليه: هناك واقع يوجد مستقلاً عنا تمام الاستقلال، فالطريقة التى توجد بها الأشياء مستقلة عن الملاحظ، وعبارتنا حول هذا الواقع تكون صادقة أو كاذبة اعتمادًا على ما إذا كانت تمثل كيفية وجود الأشياء تمثيلاً دقيقًا.

يتألف هذا الواقع من جسيمات فيزيائية فى مجالات من القوة. وتنظم هذه الجسيمات تنظيمًا نموذجيًا فى أنظمة أكبر. وأحد هذه الأنظمة هو نظامنا الشمسى الضئيل، بما فى ذلك كوكبنا بوصفه نظاما فرعيًا. وفى كوكبنا بعض الأنظمة المؤلفة فى غالب الأمر من جزيئات تقوم على الكربون هى أنظمة حية تكون أعضاء فى نوع تطور عبر مراحل طويلة على مر الزمان. وبعض هذه الأنظمة الحية حيوانات، وبعض الحيوانات لها أجهزة عصبية، وبعض الأجهزة العصبية يمكن أن تسبب الوعى وتسانده. والحيوانات الواعية تملك القصدية بصورة نموذجية.

وحالما يكون النوع قابلاً للوعى والقصدية، لن تكون القصدية الجماعية عنه ببعيد. وأغلب الظن عندى أن النوع الحيوانى الواعى لديه صورة من القصدية الجماعية، ولكنى لا أعرف عن الدراسة العلمية للسلوك الحيوانى وبيولوجيا الحيوان أكثر من الظن. ومع القصدية الجماعية يملك النوع بطريقة تلقائية وقائع اجتماعية وواقعًا اجتماعيًا.

إن الوعى والقصدية أجزاء واقعية مستقلة عن الملاحظ من العالم الواقعى، ولكنها تمنح الحيوانات قدرة على إبداع ظواهر مرتبطة بالملاحظ. والوظائف من بين هذه الظواهر المرتبطة بالملاحظ. وهناك أنواع كثيرة لديها القدرة على تعيين الوظائف للأشياء. والقدرة التى ينفرد بها البشر انفرادًا جليًا هى القدرة على فرض وظائف الوضع، وبالتالى إبداع وقائع مؤسسية. وتتطلب وظائف الوضع اللغة أو على الأقل قدرة مماثلة للغة على استعمال الرمز.

الفصل السادس

كيف تعمل اللغة: الكلام بوصفه نوعًا من الفعل الإنسانى

ناقشنا فى الفصول السابقة مجموعة من الظواهر المدهشة. إحدى هذه الظواهر هى وجود الوعى فى عالم مؤلف كلية من ذرات فيزيائية. والظاهرة الأخرى هى قدرة العقل الجديرة بالملاحظة على أن يوجه ذاته إلى موضوعات وأمور واقعية فى العالم فى معزل عن ذاته. والظاهرة الثالثة هى قدرة العقول - وهى تفعل معًا - على إبداع واقع اجتماعى موضوعى. وسوف نناقش فى هذا الفصل ظاهرة مدهشة بصورة متساوية ألا وهى وجود التواصل اللغوى بين البشر.

ولعل أبسط طريقة نلفت بها النظر إلى السمة المدهشة فى اللغة هى أن نذكر أنفسنا بالحقيقة الآتية: يوجد فى الجزء السفلى من وجهى ووجهك تجويف ينفتح بشكل دورى وتصدر منه مجموعة منوعة من الأصوات. وفى أغلب الأحوال، تحدث هذه الأصوات عن طريق مرور الهواء على حبال مغطاة مخاطية فى الحنجرة. ومن وجهة نظر فيزيائية محضة، تكون النفخات الصوتية التى تحدثها هذه الظواهر الفيزيائية والفسيولوجية عادية تمامًا. ومع ذلك فإنها ذات ملامح لافتة للنظر. ويمكن القول إن النفخة الصوتية التى تخرج من فمى تكون عبارة، أو سؤالاً، أو شرحًا، أو أمرًا، أو نصيحة، أو طلبًا، أو وعدًا، وهلمّ جرًا. أو مجموعة كبيرة جدًا من الإمكانات الأخرى. زد على ذلك أنه يمكن القول إن ما يخرج من فمى يكون صادقًا أو كاذبًا أو مضجرًا أو غير مهم أو مثيرًا أو أصيلاً أو مملاً أو لا صلة له بالموضوع ببساطة. والشىء الخليق بالملاحظة الآن هو أننا نحصل من النفخة الصوتية على هذه الخصائص الدلالية المدهشة، التى لا تتضمن فحسب

الظواهر اللغوية والبلاغية، وإنما تتضمن أيضًا الظواهر السياسية والأدبية والأنواع الأخرى من الظواهر الثقافية. فكيف تعمل اللغة؟ وكيف نحصل من الفيزياء على علم الدلالة؟ تلك هى المسألة التى أناقشها فى هذا الفصل.

١ ـ أفعال الكلام: الأفعال المتضمنة فى القول والأفعال عن طريق القول

كلما أصدر نفحة من هذه النفخات الصوتية فى موقف الكلام العادى، أستطيع القول إننى أنجزت فعلاً كلاميًا speech act. وتأتى أفعال الكلام فى مجموعة متباينة من الأنواع. ذلك بأننى بواسطة هذه النفخات الصوتية، أضع عبارة أو أطرح سؤالاً أو أصدر أمرًا أو أطلب طلبًا، أو أفسر مشكلة علمية معينة أو أتنبأ بحادثة فى المستقبل. وكل هذه الأفعال ومجموعة كبيرة من الأمثلة الأخرى مثلها أطلق عليها الفيلسوف البريطانى ج. ل. أوستن J.L.Austin اسم "الأفعال المتضمنة فى القول" illocutionary acts. والفعل المتضمن فى القول هو أدنى وحدة كاملة للتواصل اللغوى البشرى. وكلما تحدث بعضنا مع بعض أو كتب بعضنا إلى بعض، فإننا ننجز أفعالاً متضمنة فى القول.[١]

ونحن فى حاجة إلى أن نميز الأفعال المتضمنة فى القول، التى هى الهدف من وراء تحليلنا، من التأثيرات أو النتائج التى تتركها الأفعال المتضمنة فى القول على المستمعين. وهكذا مثلاً بطلبى منك أن تفعل شيئًا ما، ربما أحملك على أن تفعله. وعن طريق مجادلتك، ربما أستميلك. وبوضع تقرير، ربما أقنعك، وبرواية قصة، ربما أسليك. وفى هذه الأمثلة، نجد أن الزوج الأول من كل زوجين من هذه الأفعال يشير إلى فعل أو أفعال متضمنة فى القول، ولكن عبارة الفعل الثانى تشير إلى التأثير الذى يتركه الفعل المتضمن فى القول فى المستمع، وهو تأثير من قبيل الاستمالة، والإقناع، وحمل الشخص على أن يفعل شيئًا ما. ولقد أطلق أوستن ـ مبتكر هذه المصطلحات ـ على الأفعال التى ترتبط بنتائج إضافية تتجاوز التواصل اللغوى اسم "الأفعال عن طريق القول" perlocutionary acts. وعلى هذا النحو، يأتى تمييزنا الأول بين الفعل المتضمن فى القول، الذى هو الهدف الحقيقى من وراء تحليلنا، والفعل عن طريق القول، الذى يرتبط بنتائج أو تأثيرات إضافية لأفعالنا فى المستمعين، سواء كانت أفعالاً متضمنة فى القول أو

أفعالاً أخرى. وبصورة نموذجية، الأفعال المتضمنة فى القول يتعين إنجازها عن قصد. إذا لم أقصد أن أقدم وعدًا أو أضع تقريرًا، فأنا لا أقدم وعدًا أو أضع تقريرًا. ولكن الأفعال عن طريق القول لا يتعين إنجازها عن قصد؛ إذ ربما تستميل شخصًا بشىء ما، أو تحمله على أن يفعل شيئًا ما، أو تزعجه، أو تسليه من غير أن تقصد إلى فعل ذلك قصدًا. والحقيقة القائلة إن الأفعال المتضمنة فى القول قصدية بصورة جوهرية، على حين أن الأفعال عن طريق القول ربما تكون قصدية وربما لا تكون، أقول إن الحقيقة القائلة بذلك هى نتيجة للحقيقة القائلة إن الفعل المتضمن فى القول هو وحدة " المعنى" فى التواصل. عندما يقول المرء شيئًا ما، وعندما يعنى شيئًا ما بما يقوله، ويحاول أن يوصل ما يعنيه إلى المستمع، فسوف ينجز ـ إذا نجح فيما أراده ـ فعلاً متضمنًا فى القول. والأفعال المتضمنة فى القول والمعنى والقصد مرتبطة معًا بطرائق سوف أفسرها فى هذا الفصل.

وبالإضافة إلى التمييز بين الأفعال المتضمنة فى القول والأفعال عن طريق القول، أرانا فى حاجة أيضًا إلى تمييز داخل الفعل المتضمن فى القول بين محتوى الفعل ونمط الفعل. وهذا التمييز يتماثل تماثلاً دقيقًا مع التمييز الذى وضعناه فى الفصل الرابع بين المحتوى القضوى propositional content للحالة القصدية ونمط الحالة القصدية. ولنأخذ مثالاً واضحًا. تأمل الاختلافات بين منطوقات هذه الجمل:

من فضلك اترك الحجرة.

هل ستترك الحجة؟

سوف تترك الحجرة.

هذه المنطوقات تشترك فى شىء ما؛ أعنى أن كلا منها يتضمن تعبيرًا عن القضية القائلة إنك سوف تترك الحجرة. وفى كل منطوق هناك شىء مختلف عن المنطوقات الأخرى. الأول رجاء، والثانى سؤال، والثالث تنبؤ. وبصورة موازية للتمييز فى نظريتنا عن القصدية بين محتوى الحالة القصدية ونمط الحالة القصدية، أرانا فى حاجة إلى تمييز بين محتوى الفعل المتضمن فى القول

والقوة force المتضمنة فى القول التى يملكها الفعل. وبالنسبة لأغراضنا من التحليل، نستطيع أن نصور بنية الأفعال المتضمنة فى القول على أنها ق (ض) حيث ترمز ق إلى القوة المتضمنة فى القول وترمز ض إلى المحتوى القضوى. وهذا يعنى أننا نستطيع أن نفصل جانب الفعل الكلامى الذى يشكل نمطه المتضمن فى القول أو قوته المتضمنة فى القول عن الجانب الذى يشكل محتواه القضوى.

ومع الاحتفاظ بهذه المسائل، أرى أننا قد فصلنا الآن هدفنا من التحليل بصورةِ أكثر دقة مما فعلناه عند بداية هذا الفصل. والسؤال الذى يطرح نفسه هو: كيف نحصل من الأصوات التى نحدثها على الفعل المتضمن فى القول؟ ويبدو هذا السؤال عند النظرة الأولى سؤالاً مختلفًا عن الأسئلة التقليدية التى تشكل أساس فلسفة اللغة. والأسئلة التقليدية هى: كيف ترتبط اللغة بالواقع؟ وما المعنى؟ ولكنى أظن أن سؤالى والأسئلة التقليدية هى السؤال نفسه فى حقيقة الأمر؛ لأن السؤال كيف تحصل من الصوت، على نمط الفعل المتضمن فى القول؟ هو فى الواقع نفس السؤال: كيف يضفى العقل المعنى على مجرد علامات وأصوات؟ والجواب عن هذا السؤال سوف يأخذنا إلى تحليل مفهوم المعنى الذى يمكن أن نستعمله لتفسير كيفية ارتباط اللغة بالواقع. فاللغة ترتبط بالواقع بمقتضى المعنى، ولكن المعنى هو الخاصية التى تحول مجرد المنطوقات إلى أفعال متضمنة فى القول. والأفعال المتضمنة فى القول تكون ذات معنى بالمعنى الخاص جدًا للكلمة، ونمط حالة المعنى هو الذى يمكن اللغة من الارتباط بالواقع. وهكذا نجد أن الأسئلة الثلاثة المفهومة فهمًا ملائمًا: "ما المعنى؟ " و"كيف ترتبط اللغة بالواقع؟ " و "ما طبيعة الفعل المتضمن فى القول؟" هى السؤال نفسه فى حقيقة الأمر. وكما سنرى، ترتبط هذه الأسئلة الثلاثة بالطريقة التى يفرض بها العقل القصدية على الأصوات والعلامات، وبذلك يضفى عليها المعانى، وعندما يفعل ذلك، فإنه يربطها بالواقع.

٢ ـ معانى "المعنى"

من المعروف أن الكلمات "يعنى" و "معنى" و "ذو معنى"، وهلمَّ جرًا، هى كلمات غامضة فى اللغة الإنجليزية. تأمل ظهور هذه الكلمات فى الجمل الآتية:

١ ـ إنك تعنى القدر بالنسبة لى يا مابل.

٢ ـ أصبحت الحياة بلا معنى بعد هزيمة الحزب الجمهورى.

٣ ـ إن معنى الأحداث التاريخية نادرًا ما يكون واضحًا فى وقت حدوثها.

٤ ـ أنا لا أعنى الإساءة إليك.

٥ ـ الجملة الألمانية " Es regent" تعنى "إنها تمطر".

٦ ـ عندما قال فردرش " Es regent" كان يعنى "إنها تمطر".

لن أقول شيئًا عن معانى المعنى فى الجمل الأربع الأولى ما عدا القول إنها ليست هى المعانى الضرورية لفهم المعنى بالمغزى اللغوى. وبالنسبة لأغراض بحثنا، أريد أن ألفت الانتباه مباشرة إلى الجملتين ٥ و ٦؛ لأنهما تمثلان أنماط المعنى الذى يشغلنى إلى حد بعيد فى هذا الفصل.

ومن المألوف والصواب وصف نمط التمييز بين الجملتين ٥ و ٦ على أنه التمييز بين معنى الجملة sentence meaning أو معنى الكلمة word meaning من جهة، والمعنى لدى المتكلم speaker meaning أو معنى المنطوق utterance meaning من جهة أخرى. فالجمل والكلمات لها معانٍ باعتبارها أجزاء من اللغة. ويتحدد معنى الجملة عن طريق معانى الكلمات والترتيب النحوى للكلمات فى الجملة. ولكن ما يعنيه المتكلم بنطق means by the utterance الجملة هو بصورة تامة ـ داخل حدود معينة ـ أمر يتعلق بمقاصده. وأقول داخل حدود معينة عن عمد؛ لأنك لا تستطيع أن تقول بدقة أى شىء وتعنى أى شىء. فأنت لا تستطيع القول: "اثنان زائد اثنان تساوى أربعة" وتعنى أن شكسبير شاعر بارع جيد إلى جانب كونه كاتبًا مسرحيًا. وعلى الأقل لا تستطيع أن تعنى هذا من دون قدر من الخلفية الإضافية. إن معنى الجملة هو بصورة تامة مسألة تتعلق باصطلاحات (أو مواضعات) اللغة. ولكن الجمل هى أدوات للحديث. وهكذا حتى رغم أن اللغة تقيد المعنى لدى المتكلم، فإن المعنى لدى المتكلم لا يزال هو الصورة الأساسية للمعنى اللغوى، والسبب فى ذلك أن المعنى اللغوى للجمل

يعمل ليمكن المتكلمين للغة من استعمال الجمل لتعنى شيئًا ما فى المنطوقات. ومعنى المنطوق لدى المتكلم هو الفكرة الأساسية فى المعنى بالنسبة لأغراضنا فى تحليل وظائف اللغة.

وفى بقية هذا الفصل، عندما أفحص السؤال "ما المعنى؟"، سأوجه السؤال "ما المعنى لدى المتكلم؟". وعلى ضوء المناقشة فى الجزء السابق من هذا الفصل، يمكن إعادة صياغة هذا السؤال الآن على أنه:" كيف يستطيع المتكلمون فرض المعنى على مجرد الأصوات التى تخرج من أفواههم أو العلامات التى يضعونها على ورقة؟".

يبدو هذا السؤال وكأنه بسيط بعض الشىء، ولكن فى حقيقة الأمر هناك نقاش وجدل هائل لا نهاية له بوضوح فى التقليد الفلسفى حول هذه النقطة على وجه التحديد. ولست أرغب فى أن أعطى القارئ انطباعًا بأن السؤال بطريقة أو بأخرى سهل أو أن إجابتى لا تثير خلافا. ومع ذلك من أجل الأغراض الحالية سوف أنطلق بسرعة عبر كل المناقشات الفلسفية وأقدم ما أظن أنه الإجابة الصحيحة عن السؤال بلا تردد، وهى شىء كهذا.

وإليك المفتاح لفهم المعنى: المعنى صورة من قصدية مشتقة. فالقصدية الأصلية أو الحقيقية لتفكير المتكلم تتحول إلى الكلمات والجمل والعلامات والرموز وهلمّ جرًا. فإذا نطقت هذه الكلمات والجمل والعلامات والرموز على نحو ذى معنى، فإنها تملك الآن قصدية مشتقة من أفكار المتكلم. إنها لا تملك فحسب المعنى اللغوى الاصطلاحى لكنها قصدت المعنى لدى المتكلم أيضًا. والقصدية الاصطلاحية للكلمات والجمل فى اللغة يمكن أن يستخدمها المتكلم لأداء الفعل الكلامى. وعندما يؤدى المتكلم فعلاً كلاميًا، فإنه يفرض قصديته على هذه الرموز. فكيف يفعل ذلك على وجه الدقة؟ أدركنا من قبل فى مناقشتنا للقصدية أن شروط الاستيفاء ـ بالمعنى الذى حاولت أن أفسره ـ هى مفتاح فهم القصدية. فالظواهر القصدية مثل المخاوف والآمال والرغبات والاعتقادات والمقاصد لها شروط استيفاء. وبالتالى عندما يقول المرء شيئًا ما ويعنى شيئًا ما، فإنه ينجز فعلاً قصديًا، وإنتاجه للأصوات هو جزء من شروط استيفاء قصده

فى وضع المنطوق. ولكن عندما يضع منطوقًا ذا معنى، فإنه يفرض شروط الاستيفاء على هذه الأصوات والعلامات. وبوضع المنطوق ذى المعنى، فإنه بالتالى " يفرض شروط الاستيفاء على شروط الاستيفاء".

هذا هو الملمح الأساسى فى المعنى، وسوف أفحصه بشىء من التفصيل. هب، مثلاً، أن متكلمًا ألمانيًا، فردرش، يقول على نحو قصدى " Es regnet" ويعنى ما يقول. لقد أنجز فعلاً مركبًا بشروط استيفاء عديدة. أولاً، قصد أن ينطق الجملة، وكان المنطوق شرطًا لاستيفاء هذا الجزء من قصده المركب. ثانيًا، ولكن نظرًا لأنه لم يقصد أن ينطق الجملة فقط، وإنما يعنيها؛ أى إنه كان يعنى أنها تمطر، فإن المنطوق قد اكتسب شروط استيفاء لذاته. وسوف يستوفى المنطوق فقط إذا كانت تمطر. وشروط استيفاء المنطوق هى شروط الصدق truth condi-tions. وسيكون المنطوق صادقًا أو كاذبًا اعتمادًا على ما إذا كان العالم موجودًا كما وصفه فردرش بصورة قصدية عندما وضع المنطوق. وعلى هذا النحو فإن فردرش يملك جانبين لقصده: قصد وضع المنطوق وقصد أن يملك شروطًا معينة للاستيفاء. ولكن طالما أن المنطوق هو شرط استيفاء الجانب الأول من قصده، فإن قصد المعنى الكامل لديه هو قصد فرض شروط استيفاء على شروط استيفاء. زد على ذلك أنه إذا قصد أن يتواصل مع المستعمل، فلابد من أن يملك جانبًا ثالثًا لقصده فى أداء الفعل الكلامى، وهو القصد بأن المستمع لابد من أن يفهمه على أنه يقرر أنها تمطر. ولكن هذا القصد الثالث، وهو القصد الاتصالى communicative intention هو على وجه الدقة القصد بأن المستمع لابد من أن يدرك القصدين الأولين. وشروط استيفاء قصد الاتصال هى أن المستمع لابد من أن يدرك أنه نطق الجملة عن قصد، وأن لها شروط استيفاء يفرضها المتكلم عليها عن قصد. وسوف أقول الكثير عن الاتصال فى الجزء التالى.

إن تمييز المعنى هو القضية المفتاحية بالنسبة للفصل الحالى، ولكى أجعل الموقف واضحًا تمام الوضوح، أريد أن أفحص المشكلة خطوة بخطوة بمثال آخر. هب أننى أتعلم اللغة الألمانية. ولنفترض أننى أمارس مرارًا وتكرارًا القول فى وابل

من المطر، أو بينما أتمشى فى أيام ممطرة "Es regnet, es regnet, es regnet" .
فى هذه الحالة، أنا أمارس على وجه الدقة تلفظى؛ ذلك أننى لا أعنى بالفعل أنها تمطر. وبالتالى ما الاختلاف بين أن يقول المرء شيئًا ما ويعنيه من جهة، وأن يقول شيئًا ولا يعنيه من جهة أخرى؟ إذا تذكرنا شعارنا من الفصل الرابع، فلابد من أن ننظر إلى شروط الاستيفاء. وسوف نجد أن شروط استيفاء القصدين ـ القول والمعنى ـ مختلفة تمام الاختلاف. إن شروط استيفاء قصدى عندما أقول شيئًا ما من غير أن أعنيه هى ببساطة أن قصدى لابد من أن يحدث منطوقًا من نوع معين، من نوع يعمل وفقًا لقواعد تلفظ اللغة الألمانية. ولكن ما شروط استيفاء قصدى عندما أعنى بالفعل ما أقوله؟

لنفترض أننى تعلمت بالفعل شيئًا قليلاً من اللغة الألمانية، سألنى شخص ما سؤالاً أعرف أنه يعنى "ما الذى يبدو عليه حال الجو اليوم؟" Wie ist das Weter heute وكان جوابى: "إنها تمطر". والآن أملك القصد الذى كنت أملكه قبل أن أحدث نطقًا للجملة الألمانية، ولكننى أملك أيضًا قصد المعنى meaning intention. فماذا عسى أن يكون قصد المعنى؟ الإغراء الطبيعى هو القول إن قصد المعنى هو أن يكون الواقع بالفعل أنها تمطر عندما أنطق الجملة "Es regnet". ولكن هذا غير صحيح تمامًا؛ لأنه من الممكن أن يقول المرء شيئًا ما ويعنى ما يقوله ومع ذلك لا يكون مخلصًا. وبإيجاز من الممكن الكذب. وهكذا نحتاج إلى تقرير عن مقاصد المعنى يثبت كيف أستطيع أن أقول شيئًا وأعنيه، حيث يكون قصدى للمعنى هو نفسه سواء كنت كاذبًا أو مخلصًا.

وفى تقريرنا عن القصدية، أدركنا أن الحالات القصدية لها شروط استيفاء. وقصد المعنى هو القصد أن المنطوق لدى المتكلم لابد من أن يملك شروط استيفاء إضافية. ولكن طالما أن المنطوق هو نفسه شرط استيفاء القصد لوضع المنطوق، فإن قصد المعنى يعادل القصد. إن شروط الاستيفاء، يعنى المنطوق نفسه، لابد من أن تملك شروط استيفاء؛ أعنى فى هذه الحالة شروط الصدق. إن ما أقصده عندما أقول "Es regnet"، وأعنيه، هو أن منطوقى " Es regnet" لابد من أن يملك شروط الصدق ـ وبالتالى عندما أقوله وأعنيه، فأنا ملتزم بصدقه. وهذه النقطة

تبقى سواء كنت كاذبًا أم لا. فالكاذب والصادق يضعان التزامًا بقول الصدق. والاختلاف هو أن الكاذب لا يحافظ على التزامه. وعلى هذا النحو فإن قصد المعنى يعادل القصد أننى عندما أقول "Es regnet"، بالإضافة إلى شرط استيفاء قصدى لتقديم هذا المنطوق، فإن المنطوق نفسه يملك الآن شروط الاستيفاء. وعندما أقول شيئًا واعنيه، فأنا ملتزم بصدق ما أقول. ويكون هذا هكذا سواء كنت مخلصًا أو غير مخلص.

٣ - المعنى والاتصال

لقد تحدثنا حتى الآن فى غالب الأمر عن قصد المعنى، ولكن بطبيعة الحال، إذا أجبت بالفعل عن السؤال المتعلق بحالة الجو، فأنا أقصد شيئًا أكثر من أن منطوقى لابد من أن يكون ذا معنى بمعنى امتلاك شروط الصدق وشروط الاستيفاء الأخرى. وإذا أجبت عن السؤال، فأنا أقصد توصيل الجواب إلى المستمع. وقصد التحدث بالكلمات حديثًا ذا معنى يجب ألا يختلط بقصد توصيل هذا المعنى إلى المستمع. والشىء الطبيعى أن الغاية الكاملة من الكلام هى التواصل مع المستمع، ولكن قصد التواصل ليس متطابقًا مع قصد المعنى ـ قصد أن منطوق المرء لابد من أن يملك شروط صدق أو شروط استيفاء أخرى.

فماذا عساه إذن أن يكون قصد الاتصال؟ فى الإجابة عن هذا السؤال سوف أستعير بعض الأفكار من بول جرايس Paul Grice وأنقحها. لقد أدرك جرايس بحق أننا عندما نتواصل مع الناس، فإننا ننجح فى أن نحدث الفهم فيهم عن طريق حملهم على إدراك قصدنا لإحداث هذا الفهم. فالاتصال فعل فريد ومتميز بين الأفعال الإنسانية، وأخص ما يميزه أننا ننجح فى إحداث التأثير المقصود فى المستمع عن طريق جعل المستمع يدرك القصد لإحداث هذا التأثير الحقيقى. وليس هذا هو واقع الأمر بصفة عامة مع الفعل الإنسانى. ذلك أننا لا نستطيع أن ننجح بصفة عامة فى أفعالنا بمجرد حمل الناس الآخرين على إدراك ما نحاول أن نفعله. فأنا لا أستطيع، مثلاً، أن أفوز بالسباق أواصبح رئيسًا للولايات المتحدة بمجرد حمل الناس على إدراك قصدى للفوز بالسباق أو أن أصبح رئيسًا. ولكن عندما أحاول أن أخبر شخصًا ما بأنها تمطر، فأنا أنجح فى

إخباره حالما يدرك أننى أحاول إخباره بشىء ما، وما يكون على وجه الدقة هو أننى أحاول إخباره. وأستطيع، على سبيل المثال، أن أخبره بأنها تمطر بمجرد حمله على إدراك قصدى لإخباره بأنها تمطر.

فكيف يعمل ذلك؟ عندما أقصد الاتصال، فأنا أقصد أن أحدث فهمًا. ولكن الفهم سوف يتوقف على إدراك فهم المعنى لدى. وبالتالى فإن قصد الاتصال هو القصد بأن المستمع لابد من أن يدرك ما لدى من معنى، أعنى أن يفهمنى. ولكن ما يعادل هذا فى قولى " Es regnet" وأننى أعنيه وقصدى أن أوصل إلى مستمع أنها تمطر، هو القصد بأن المستمع لابد من أن يدرك قصد المعنى لدى. فقصد الاتصال هو القصد بأن أحدث فى المستمع معرفة المعنى لدى عن طريق حمله على إدراك قصدى لأن أحدث فيه هذه المعرفة. وهكذا نجد أن الفحص الدقيق لخطوات نطق " Es regnet" والمعنى لدى المتكلم عندى وقصدى للاتصال يعادل ما يلى: أنا أنطق الجملة " Es regnet" بالمقاصد:

١ ـ لابد من أن أنطق جملة فى الألمانية نطقًا صحيحًا بمعناها الاصطلاحى.

٢ ـ لابد من أن يملك منطوقى شروط الاستيفاء، أعنى شروط صدق أنها تمطر.

٣ ـ لابد من أن يدرك المستمع القصد ٢، ولابد من أن يدرك القصد ٢ عن طريق إدراكه للقصد ١ ومعرفته باصطلاحات اللغة الألمانية.

وإذا أدرك المستمع المقاصد ١ و ٢، فسوف أنجح فى إنجاز القصد ٣. وهذا يعنى إذا عرف المستمع اللغة، وأدرك قصدى بأن أحدث جملة فى اللغة، وأدرك أننى لا أنطق الجملة فحسب، وإنما أعنى ما أقول أيضًا، فسوف أنجح فى أن أوصل إلى المستمع أنها تمطر.

لاحظ أن التحليل مستقل عن السؤال عما إذا كنت صادقًا فيما أخبر أو كاذبًا وما إذا كنت مخلصًا أو غير مخلص. وسوف أنجح فى أن أضع التقرير بأنها تمطر حتى لو كنت كاذبًا. وهذه نقطة مفتاحية: حتى لو كنت كاذبًا، بقولى لشىء ما وأن أعنى ما أقول، فأنا ملتزم بصدق ما أقول. وعلى هذا النحو أستطيع أن أملك التزامًا بالصدق حتى وإن اعتقدت فى حقيقة الأمر بأن ما أقوله كاذب.

٤ ـ أنماط منوعة من أفعال الكلام

قدمت لك تحليلاً للغة كانت الوحدة الأساسية فيه هى الفعل الكلامى. لقد ضربت أمثلة منوعة لأفعال الكلام من قبل فى هذا الفصل من قبيل التقارير والأوامر والوعود وهلمَّ جرًا. ولكن هذا يثير سؤالاً: كم عدد أفعال الكلام، وكم عدد أنماط الأفعال المتضمنة فى القول؟ وكم عدد شروط الاستيفاء التى نستطيع أن نفرضها على شروط الاستيفاء؟ إن اللغة لها مجموعة ضخمة من الاستعمالات. نستطيع أن نبتكر الدعابات، ونقص القصص، ونلقى التعليمات ونعطى الوصفات الطبية، ونقدم التفسيرات العلمية المعقدة أو الصيغ الرياضية، أو نكتب القصائد أو أعمال الخيال. ومع ذلك يبدو لى أنه فى الفعل المتضمن فى القول، هناك مجموعة محدودة من الأشياء التى نستطيع أن نفعلها. ولأن بنية الفعل المتضمن فى القول ـ كما أدركنا ـ هى ق (ض) حيث تدل ق على القوة المتضمنة فى القول وتدل ض على المحتوى القضوى، فإن السؤال: كم عدد أنماط الأفعال المتضمنة فى القول؟ هو نفس السؤال: كم عدد أنماط ق؟ ويمكن أن يكون المحتوى القضوى متنوعًا بصورة لا متناهية، ولكننا نستطيع أن نحلله إلى عوامل ـ إذا جاز التعبير؛ لأن المحتوى القضوى نفسه يمكن أن يظهر فى أنواع مختلفة من الأفعال المتضمنة فى القول بقدر ما أثبتت مناقشتنا السابقة. وعلى هذا النحو نكون قد ضيقنا السؤال إلى أدنى حد: كم عدد أنماط ق؟ ويبدو أننا نستطيع أن نبدأ الإجابة عن طريق النظر إلى الأفعال verbs المختلفة التى تسمى الأفعال المتضمنة فى القول فى الإنجليزية، أفعال من قبيل يقرر state ويحذر warn ويأمر command و يعد promise ويدافع plead ويتوسل pray ويتعاقد contract ويضمن guarantee ويعتذر apologize ويشكو complain. ولكن إذا فعلنا ذلك، فإننا نجد مجموعة متنوعة مذهلة تعطى انطباعًا بعدد ضخم من أنماط الأفعال المتضمنة فى القول.

وإحدى الطرائق للتغلب على هذه المشكلة هى محاولة التركيز على ملامح مشتركة معينة. ولكى نفعل ذلك، أرانى فى حاجة إلى أن أقدم فكرة عن "الغاية المتضمنة فى القول" illocutionary point. فالغاية المتضمنة فى القول للفعل

الكلامى سوف تكون غايته أوغرضه بمقتضى كونه فعلاً من هذا النمط. وهكذا، على سبيل المثال، ربما يعطى الشخص أمرًا لمجموعة أسباب مختلفة من الإلحاح، ولكن بقدر ما يوصف وصفًا صحيحًا على أنه أمر، فإنه بوصفه أمرًا، يعد محاولة لحمل المستمع على فعل شىء ما. وعندما يضع الشخص وعدًا، فإنه يجوز أن يضع وعدًا لمجموعة من الأسباب ومجموعة درجات مختلفة من القوة. ولكن بقدر ما يكون وعدًا، فإنه ـ بوصفه وعدًا ـ يعد التزامًا أو ضمانًا للتعهد من جانب المتكلم لفعل شىء ما بالنسبة للمستمع. وسوف يلاحظ القارئ الحذر أن تعبير "يعد"، الذى استخدم بإسراف فى الفصل الخامس، قد عاود الظهور فى مناقشتنا للأفعال المتضمنة فى القول، وهذا ليس مصادفة. إن فكرة الغاية المتضمنة فى القول هى فكرة عما يعد منطوقًا، وبوصفه محددًا عن طريق القواعد المكونة لأفعال الكلام. وهكذا فإن أداء الأفعال المتضمنة فى القول هو فرض نمط من وظيفة الوضع.

زد على ذلك أن الغاية المتضمنة فى القول للفعل الكلامى تربطه بنظرية القصدية التى فسرناها فى الفصل الرابع. فالقوة المتضمنة فى القول تحدد اتجاه المطابقة، وأية حالة قصدية يكون معبرًا عنها بأداء الفعل الكلامى. وعلى هذا النحو مثلاً إذا قدمت وعدًا فأنا أعبر بالضرورة عن قصد فعل الشىء الذى وعدت أن أفعله. فإذا وعدت أن أحضر حفلتك، فأنا أعبر بالضرورة عن قصد حضور حفلتك. وهذا يعنى أننى أعبر عن حالة قصدية لها نفس المحتوى القضوى الذى للفعل الكلامى نفسه، وأن الحالة القصدية ـ أنا أقصد أن أحضر حفلتك ـ هى شرط الإخلاص فى الفعل الكلامى. وبالتالى إذا شئت عبارة تلخص ما أسلفناه قل إن فكرة الغاية المتضمنة فى القول تقدم بطريقة آلية فكرتين بالإضافة إليها، إحداهما هى فكرة اتجاه المطابقة والأخرى هى فكرة الحالة القصدية التى تعين شرط الإخلاص فى الفعل الكلامى.

والآن دعنا نعود إلى الوراء ونعيد صياغة سؤالنا. إن السؤال: كم عدد أنماط ق، أعنى كم عدد أنماط الأفعال المتضمنة فى الكلام؟ يمكن تضييقه بأدنى صورة إلى السؤال كم عدد أنماط الغايات المتضمنة فى الكلام؟ إذا أخذنا فكرة الغاية

المتضمنة فى القول والأفكار المتضمنة فيها عن شرط الإخلاص المعبر عنه واتجاه المطابقة أدوات أساسية فى تحليلنا، يبدو لى أن هناك مجموعة محددة من الأشياء التى نستطيع أن نفعلها عن طريق إنجاز الأفعال المتضمنة فى القول وأن هذه الأشياء تحددها بنية العقل. وخلاصة القول، مادام العقل يبدع المعنى عن طريق فرض شروط الاستيفاء على شروط الاستيفاء، فإن حدود المعنى تتعين عن طريق حدود العقل. فماذا عسى أن تكون هذه الحدود؟

هناك فقط خمسة أنماط مختلفة من الغايات المتضمنة فى الكلام:

١ ـ أولاً هناك الغاية التقريرية assertive المتضمنة فى القول. إن غاية أفعال الكلام التقريرية هى التعهد للمستمع بصدق القضية. إنها تقدم القضية بوصفها تصور حالة الواقع فى العالم. وبعض أمثلتها هى العبارات والأوصاف والتصنيفات والتفسيرات. وكل التقريرات لها اتجاه مطابقة هى الكلمة ـ إلى ـ العالم word-to-world، وشرط الإخلاص فى التقريرات هو الاعتقاد دائمًا. وكل تقرير هو تعبير عن اعتقاد. وأبسط اختبار لتحديد التقريرات هو التساؤل عما إذا كان يمكن أن يكون المنطوق صادقًا أو كاذبًا بصورة حرفية.

٢ ـ الغاية الثانية المتضمنة فى القول هى الغاية التوجيهية directive. فالغاية المتضمنة فى القول للتوجيهات هى محاولة حمل المستمع على أن يسلك بطريقة تجعل سلوكه يضاهى المحتوى القضوى للتوجيه. وأمثلة التوجيهات هى الأوامر والمطالب، والالتماسات. واتجاه المطابقة هو دائمًا العالم- إلى- الكلمة world-to-word، وشرط الإخلاص السيكولوجى المعبر عنه هو الرغبة. فكل توجيه هو تعبير عن رغبة فى أن يفعل المستمع الفعل المُوَجَّه. ولا يمكن أن تكون التوجيهات مثل الأوامر والالتماسات صادقة أو كاذبة، وإنما يمكن أن تكون مطاعة ومعصية ومستجابة ومسلمة ومرفوضة وهلمَّ جرًا.

٣ ـ الغاية الثالثة المتضمنة فى القول هى الغاية الإلزامية commissive. وكل إلزام هو التزام من جانب المتكلم بأن يتعهد بسلوك الفعل الممثل فى المضمون القضوى. وأمثلة الأفعال الإلزامية هى الوعود، و النذور، والتعهدات، والتعاقدات،

والضمانات. والتهديد إلزامى أيضًا، ولكنه على خلاف الأمثلة الأخرى، يأتى مضادًا لاهتمام السامع، وليس لمنفعة السامع. واتجاه مطابقة الأفعال الإلزامية هو دائمًا من العالم إلى الكلمة، وشرط الإخلاص المعبر عنه هو دائمًا القصد. فكل وعد أو تهديد، مثلاً، هو تعبير عن قصد فعل شىء ما. والوعود والنذور، شأنها فى ذلك شأن الأوامر والمطالب، لا يمكن أن تكون صادقة أو كاذبة، ولكن يمكن أن تكون منفذة، وموفى بها، ومنكوث بها.

٤ ـ النمط الرابع من الغاية المتضمنة فى القول هو التعبيرى expressive. والغاية المتضمنة فى القول للفعل التعبيرى هى ببساطة التعبير عن شرط الإخلاص فى الفعل الكلامى. وأمثلة الأفعال التعبيرية هى الاعتذارات، والشكر، والتهانى، والتحيات، والتعازى. وفى الأفعال التعبيرية يكون للمحتوى القضوى اتجاه مطابقة فارغ null direction of fit، لأن صدق المحتوى القضوى مسلم به ببساطة. فإذا قلت "معذرة لأننى صدمتك" أو "التهانى فى الفوز بالجائزة"، فأنا أسلم بأننى صدمتك، أو بأنك فزت بالجائزة، وبالتالى أسلم أو أفترض تناغمًا بين المحتوى القضوى والواقع. ولكن شرط الإخلاص للأفعال التعبيرية يتغير بتغير نمط الفعل التعبيرى. وبالتالى يكون الاعتذار مخلصًا إذا شعر المتكلم شعورًا حقيقيًا بالأسف بشأن ما يعتذر عنه. وتكون التهانى صادقة إذا شعر المتكلم شعورًا حقيقيًا بالابتهاج حول ما يكون المستمع مبتهجًا به.

٥ ـ النمط الأخير من الغاية المتضمنة فى القول هو نمط التصريحات dec larations وفى التصريح، الغاية المتضمنة فى القول هى إحداث تغيير فى العالم عن طريق تمثيله بقدر ما يتغير. فالأفعال الأدائية performatives بالإضافة إلى التصريحات الأخرى تبدع حالة الواقع مباشرة عن طريق تمثيلها كما هى مبدعة. والأمثلة المفضلة هى المنطوقات مثل "أنا أعلن أنك زوجتى" و "بذلك أعلنت الحرب" و "أنت مقال" و "أنا مستقيل". وفى هذه الحالات، نملك اتجاهًا مزدوجًا للمطابقة؛ لأننا نغير العالم وبالتالى ننجز اتجاه مطابقة العالم ـ إلى ـ الكلمة، عن طريق تمثيله بقدر ما يتم تغييره، وبالتالى ننجز اتجاه مطابقة الكلمة ـ إلى ـ العالم. فالتصريحات أفعال فريدة بين أفعال الكلام فى أنها تحدث بالفعل

تغييرات فى العالم بمقتضى الأداء الناجح فحسب للفعل الكلامى. إذا أعلنت بصورة ناجحة أنك زوجتى، أو أعلنت الحرب، فإن حالة من حالات الواقع توجد فى العالم لم تكن موجودة من قبل. وبصفة عامة، لا تكون هذه التصريحات ممكنة إلا بسبب وجود مؤسسات خارج نطاق اللغة من النوع الذى وصفناه فى الفصل الخامس.

لاحظ الآن أن المرء يستطيع أن يؤدى فعلاً كلاميًا فى نمط من الأنماط الأخرى، مثل الوعد أو الأمر، وذلك بأن يعلن ببساطة أنه يؤديه. وعلى هذا النحو فى المنطوق الأدائى "أنا أعد أن أصل وأراك" ينجز المتكلم التصريح أولاً. ويجعل المتكلم المنطوق حقيقية واقعة عن طريق التصريح بأنه يعد. ومع ذلك بمقتضى هذه الحقيقة، يحدث منطوقه وعدًا. وطالما أن قوله "أنا أعد" يحدث حالة الواقع التى يمثلها قوله، أعنى حالة المتكلم الواعد، فإنه يؤلف وعدًا وتقريرًا للأثر الذى مؤداه أنه وعد. وعلى هذا النحو يكون للفعل الكلامى ثلاثة أنماط من الغاية المتضمنة فى القول وهى النمط التصريحى، والنمط الإلزامى، والنمط التقريرى.

وليست كل أفعال الكلام ينجزها نطق الجمل التى يعبر معناها عن المعنى المقصود لدى المتكلم. يستطيع المرء أن يطلب من شخص ما أن يناوله الملح وذلك بأن يقول بصورة حرفية "أنا أطلب منك أن تناولنى الملح"، أو " ناولنى الملح". ولكن من الشائع إلى حد بعيد أن يقول المرء "هل تستطيع مناولة الملح؟" و "هل فى مقدورك أن تناولنى الملح؟" و "أنا أريد الملح" و "هل تريد أن تناولنى الملح؟" و "هل تستطيع الوصول إلى الملح؟" وهلمَّ جرًا. هذه الحالات التى ينجز فيها المرء فعلاً كلاميًا واحدًا بصورة غير مباشرة عن طريق إنجاز فعل آخر بصورة مباشرة، تسمى أفعال الكلام غير المباشرة indirect speech acts. والأنواع الأخرى من الحالات التى يختلف فيها معنى الجملة اختلافًا نسقيًا عن المعنى المقصود لدى المتكلم تتضمن الاستعارة metaphor والكناية metonymy والتهكم irony، والسخرية sarcasm والمبالغة hyperbole والتصريح المقيد understatement.

ولقد أشرنا بالفعل إلى جميع هذه الأنماط من الأفعال المتضمنة فى القول فى مناقشتنا للقصدية. وحدود المعنى هى حدود القصدية، ونتيجة تحليلنا للقصدية

هى أن هناك مجموعة محدودة من الأشياء تستطيع أن تفعلها باللغة. وهناك ثلاثة اتجاهات للمطابقة فقط فى تحليلينا للقصدية هى العقل- إلى- العالم والذى هو سمة مميزة للأفعال التقريرية، والعالم- إلى- العقل، الذى هو سمة مميزة للأفعال التوجيهية والإلزامية. والحالة الفارغة التى هى سمة للأفعال التعبيرية. لماذا نملك إذن نمطين مختلفين من أفعال الكلام بالنسبة لاتجاه مطابقة واحد ـ وهو العالم ـ إلى ـ الكلمة؟ نستطيع أن نقرر تحمل الوعود والأوامر معًا؛ إذ إننا نستطيع أن نفكر فى الوعد على أنه أمر يعطيه المرء لنفسه، ونفكر فى الأمر على أنه وعد مفروض على المستمع. ومع ذلك فإن الإلزام الذى يتعهد به المتكلم فى الفعل الإلزامى يكون خاصًا هكذا، والمتكلم والمستمع مهمان جدًا فى موقف الفعل الكلامى بصفة عامة، إلى درجة أننى أجد أنه من المفيد التمييز بين اتجاه مطابقة العالم ـ إلى ـ الكلمة المؤسس على المستمع واتجاه مطابقة العالم ـ إلى ـ الكلمة المؤسس على المتكلم. وتبدع اللغة أيضًا إمكانية لا تمكلها العقول البشرية الفردية بذاتها، وهذه هى إمكانية ضم اتجاهين للمطابقة معًا فى أداء التصريح. ونحن لا نستطيع أن نبدع حالة للواقع عن طريق التفكير فيها، ولكن إذا أخذنا بعين الاعتبار تحليلنا للواقع المؤسسى فى الفصل السابع، فإننا نستطيع أن ندرك كيف يكون ممكنًا إبداع واقع مؤسسى عن طريق المنطوق الأدائى. نحن نستطيع أن نحدث حالة للواقع عن طريق تمثيلها كما حدثت. وهذا يربط اتجاه مطابقة الكلمة ـ إلى ـ العالم واتجاه مطابقة العالم ـ إلى ـ الكلمة معًا. على سبيل المثال، إذا قال رئيس الاجتماع إن "الاجتماع قد تأجل"، فإن النطق الحقيقى يحدث حالة للواقع أن الاجتماع تأجل عن طريق تمثيلها بحيث تكون الحقيقة الواقعة أن الاجتماع تأجل. والأكبر من ذلك عندما يعلن الكونجرس الحرب، فإن حالة الواقع هى حالة حرب عن طريق القول هناك حرب.

وهكذا اعتقد أن تحليلنا للقصدية، المفهوم فهمًا ملائمًا، يظهر إمكانيات اللغة وحدودها.

٥ ـ القواعد التكوينية والرمزية

تحدثت طويلاً كما لو كانت القصدية شيئًا واللغة شيئًا آخر، ولكن بطبيعة الحال بالنسبة للكائنات البشرية الواقعية، فإن إمكانيات قصديتنا تتسع على نحو

ضخم عن طريق اكتساب اللغة. ويمكن أن تكون لدى الأطفال فى المرحلة قبل اللغوية صور بدائية من القصدية إنهم يملكون الاعتقادات والرغبات والإدراكات الحسية والمقاصد. ولكن حالما يبدأ الطفل فى اكتساب اللغة، فإن قدرات قصديته تزداد ازديادًا ضخمًا، وبنوع من التأثير الذاتى، فإن قصديته المتزايدة تزيد من فهم اللغة، والذى يؤدى إلى ازيداد أكبر فى القصدية، وأى كتاب فى تطور علم النفس اللغوى لدى الطفل يوضح هذه الظاهرة. وما نملكه فى الواقع ليس فقط العقل فى جانب واللغة فى جانب آخر، ولكن العقل واللغة يثرى كل منهما الآخر حتى ـ بالنسبة للكائنات البشرية العاقلة ـ يتم بناء العقل بصورة لغوية.

ويجب ألا نفترض أن المتكلمين يملكون الأفكار ببساطة، وبعد ذلك يتابعون وضعها فى كلمات. وهذا تبسيط مفرط للأمور. ورغم الأفكار البسيطة، فإن المرء عليه أن يملك لغة للتفكير فى الفكرة. فأنا أستطيع ـ من غير الكلمات ـ الاعتقاد بأنها تمطر أو الإحساس بأننى جائع، ولكنى لا أستطيع الاعتقاد بأنها سوف تمطر مرارًا وتكرارًا فى العام القادم أكثر مما أمطرت هذا العام، أو أن جوعى أحدثه نقص السكر أحرى من فقدان فعلى للطعام فى جسمى، من دون الكلمات أو الوسائل الرمزية المكافِئة التى نفكر بها فى هذه الأفكار. ويطور الطفل القدرات على التفكير وعلى الكلام بالتعاون معًا، فكيف يحدث ذلك؟ يبدأ الطفل بقصدية بسيطة سابقة على اللغة. وبعد ذلك يتعلم مجموعة مفردات لغوية بسيطة تعينه على امتلاك قصدية أغنى، التى تعينه بدورها على مفردات لغوية أغنى، والتى تعينه بدورها على قصدية أغنى وهلمَّ جرًا فى تقدم ذاتى. ورغم الأفكار البسيطة، فإن الطفل يكتسب لغة للتفكير فى الفكرة، ورغم أفعال الكلام البسيطة، يكتسب الطفل لغة اصطلاحية مع الجمل التى تملك معانى جملة اصطلاحية لأداء الفعل الكلامى.

إن فرض المعنى الاصطلاحى على الكلمات بالإضافة إلى فرض المعنى لدى المتكلم فى أداء الفعل الكلامى هى حالات لفرض وظائف الوضع بالمعنى الذى فسرته فى الفصل السابق. وفى معنى الكلمة والمعنى لدى المتكلم معًا، يفرض المستعملون للغة وظيفة على ظاهرة فيزيائية سواء كانت نمط كلمة أو نفخة

صوتية. وهم يفعلون ذلك بغرض وظيفة وضع تبعًا للصيغة "س تعد ص فى ق".
والمعنى الاصطلاحى للكلمات فى الجملة "إنها تمطر" والمعنى لدى المتكلم فى
موقف خاص وفقًا له ينطق المتكلم الجملة ويعنى بها أنها تمطر يمثلان معًا
حالات لوظيفة الوضع.

وهذه الحقيقة، التى مؤداها أن اللغة هى أيضًا مسألة وقائع مؤسسية، سوف
تجعل من الصواب كما لو كانت اللغة مجرد مؤسسة إنسانية واحدة من بين
مؤسسات كثيرة. ولكن اللغة خاصة بطرق نحن فى حاجة إلى تفسيرها. ولقد
وعدتك فى نهاية الفصل الخامس بأننى سوف أفسر الدور الخاص للغة فى
تكوين الوقائع المؤسسية. وأعتقد أن اللغة هى المؤسسة البشرية الأساسية بمعنى
أن المؤسسات الأخرى، مثل المال والحكومة والملكية الخاصة، والزواج، والألعاب،
تتطلب اللغة، أو تتطلب على الأقل صورًا من الرمزية مماثلة للغة، على حين أن
اللغة لا تتطلب المؤسسات الأخرى لوجودها.

وهناك جوانب كثيرة فى اللغة، مثل وجود الأفعال المساعدة، والقدرة التوليدية
اللامتناهية للنحو، ليست هى الظواهر التى أناقشها الآن. وإنما أناقش السمة
الخاصة جدًا للغة التى أسميها "الترميز" symbolization. فالبشر لديهم قدرة
على استعمال شىء لتمثيل شىء آخر أو تصويره أو التعبير عنه أو الرمز له. وهذا
الجانب الرامز الأساسى من اللغة هو الذى اعتبره الافتراض المسبق الجوهرى
للوقائع المؤسسية.

وها هى الحجة على هذا الزعم. إن جانبًا من تعريف وظائف الوضع هو
أن الوظيفة لا يمكن إنجازها فقط بمقتضى الجوانب الفيزيائية للشىء الذى
له وظيفة الوضع. يمكن أن تؤدى السكين والكرسى الوظائف الفيزيائية
الخاصة بهما بمقتضى فيزياء كل منهما، ولكن لا يستطيع الشخص أو الورقة
المالية أن يؤدى وظائف الوضع للرئيس أو المال فقط بمقتضى فيزياء الجسم
الإنسانى أو الورق. يمكن أداء وظائف الوضع فقط بمقتضى القبول الجماعى أو
التسليم بشىء ما بوصفه يملك هذه الوظيفة. ولكن إذا كان الأمر كذلك فإن
الفاعلين الداخلين فى القبول أو التسليم الجماعى لابد لهم من أن يملكوا طريقة

ما ليمثلوا لأنفسهم حقيقة أن الشىء له وظيفة الوضع. لماذا؟ لأنه لا توجد طريقة لمطالعة وظيفة الوضع ص فقط من فيزياء س. وبالنسبة للسكاكين والكراسى، نجد أن قدرتها على أداء وظيفة السكاكين والكراسى كامنة فى الفيزياء، ولكن بالنسبة للمال والرؤساء، لا شىء يوجد للشىء س اللهم إلا جوانبه بوصفه شيئًا من النوع س. والطريقة الوحيدة للحصول على وظيفة الوضع ص هى تمثيل الشىء س على أنه يملك هذا الوضع.

ونحن نمثل وظيفة الوضع تمثيلاً نموذجيًا بالكلمات. لابد من أن نكون قادرين على التفكير فى أن "هذا مال" أو "هو رئيس". ولكننا لا نود القول إن كل وظيفة وضع يجب تمثيلها فى كلمات فعلية فى لغات فعلية؛ لأن الكلمات ذات المعنى ـ بطبيعة الحال ـ هى ذاتها أشياء ذات وظائف وضع، ونحتاج إلى التسليم بأن الكلمات يمكن أن يكون لها معانٍ من دون ضرورة امتلاك كلمات أخرى نمثل بها هذه المعانى الأصلية. وإلا فإننا سوف نصل إلى تراجع لا نهائى فاسد. زد على ذلك أنه ربما توجد وظائف وضع تفرضها ثقافات لم تطور لغات بشرية تامة النضج. فى مثل هذه الحالات، يستخدم الحد س ذاته ليرمز إلى الوضع ص. والآن، وهذه النقطة الحاسمة، على نطاق أننا نستعمل الحد س لتمثيل الوضع ص، فإننا نستعمله بطريقة رمزية، ونستعمله بوصفه وسيلة لغوية.

تأمل مثلاً صفًا من الحجارة يعمل بوصفه سورًا. هذا الصف من الحجارة رمز إشارى للسور. والذى أعنيه فحسب بكلمة "إشارى" أن الحجارة تمثل الصورة عن طريق وجودها الفعلى. إنها تمثل السور عن طريق كونها عند السور. يعمل صف الحجارة بوصفه وسيلة لغوية لأنه يرمز إلى وظيفة الوضع للسور أو يمثلها. وبصورة مماثلة، تنجز الكلمات وظيفة المعنى عن طريق التعبير عن معانيها.

المعنى إذن الذى يكون به الترميز، بهذا المعنى اللغوى الواسع، أساسيًا لكل الوقائع المؤسسية هو أن الانتقال من س إلى ص فى الصيغة س تعد ص فى ق هو بالفعل انتقال رامز. ووظيفة الوضع ص يمكن تمثيلها عن طريق وسائل رمزية خارجية كما هو الحال عندما نفكر بالكلمات "هذا ملكى" أو "هذه ورقة مالية فئة خمسة دولارات". وفى الحالة المحددة، نستطيع استعمال الشىء ذاته لتمثيل وظيفة الوضع ص، كما فى حالة صف الحجارة الذى يرمز إلى السور.

ومن الأهمية بمكان أن أوضح وضوحًا تامًا ما أقوله ومالا أقوله. أنا لا أقول إن كل الواقع المؤسسى نصى بطريقة أو بأخرى أو له معنى بالطريقة التى تكون بها الجمل وأفعال الكلام ذات معنى. سيكون ذلك خطأ. فالجمل وأفعال الكلام ذات معنى بالمعنى الضيق الذى مؤداه أنها ذات دلالة. ولها شروط للصدق أو أنواع أخرى من شروط الاستيفاء. وكما أدركنا فإن المعنى بالنسبة لأفعال الكلام هو مسألة فرض شروط الاستيفاء على شروط الاستيفاء. ولكن المال والرؤساء ليسوا بهذه الطريقة ذات معنى لأنهم لا يملكون من حيث هم كذلك شروطًا للصدق. والمعنى بهذا المعنى الدلالى الدقيق والقصدى هو ملمح خاص لأنواع معينة من الوسائل المؤسسية مثل الجمل وأفعال الكلام، بالإضافة إلى الخرائط، والرسوم البيانية، والرسوم التوضيحية، ولكنه ليس عامًا على الإطلاق.

وما أقوله هو أن الانتقال الذى يفرض وظيفة الوضع على الحد س هو بصورة جوهرية انتقال رامز؛ لأن وظيفة الوضع لا يمكن أن تكمن فى فيزياء الحد س فقط. والحد س يمكن أن يولد وظيفة الوضع ص فقط إذا مثلنا الحد س على أنه يملك وظيفة الوضع هذه.

ولابد من ملاحظة دور آخر للغة فى عمل الواقع المؤسسى. نحتاج غالبًا إلى وسيلة ما تمكننا من إدراك شىء على أنه يملك وظيفة وضع، حتى وإن كان الوضع خفيًا فى الشىء ذاته. ولهذا الغرض نستعمل ما أسميه "مؤشرات الوضع". والأمثلة الواضحة هى خاتم الزواج، والزى الرسمى، والشارات، وجوازات السفر، ورخص القيادة. كل هذه الأمثلة لغوية، حتى وإن كانت لا تستعمل جميعًا الكلمات. وهى بالفعل أفعال كلام بالمعنى الذى فسرته؛ لأنها تملك شروط الاستيفاء. ذلك بأن لبس خاتم الزواج أو زى الشرطى هو فعل كلامى مقبول عرفًا يقول: "أنا متزوج" أو "أنا عضو شرطة".

* * *

وصفت هذا الكتاب فى الفصل الأول على أنه محاولة لوضع إسهام متواضع فى المشروع الفكرى لرؤية التنوير. وهذا الكتاب محاولة لتفسير جوانب بنيوية

معينة فى العقل، واللغة، والواقع الاجتماعى وتفسير علاقات الاعتماد المنطقى فيما بينها. ولقد فرغت الآن من هذه المحاولة. وينطلق الكتاب من افتراض أننا نحيا فى عالم واحد، وأن هذا العالم معقول بالنسبة لنا، داخل الحدود التى تعينها مواهبنا الطبيعية التطورية. ولن أحاول فى هذا الجزء الختامى أن ألخص ما قلته؛ لأن الكتاب كله هو فى جانبه الأكبر بالفعل خلاصة بعض الأفكار التى طورتها فى مكان آخر على مدار العقود الأربعة الماضية.

سوف يشعر المتخصصون فى المجالات المنوعة التى ناقشتها بأننى أهملت كثيرًا مما يقع من فروعهم المعرفية عند مركز البحث. وهم على صواب فى شعورهم هذا. لقد كتبت عن القضايا التى بدت لى أكثر أهمية، وفهمى للأهمية يتعارض غالبًا مع الرأى السائد. أما غير المتخصصين فسوف يشعرون ـ أو على الأقل آمل أنهم سوف يشعرون ـ بأنه لابد من أن يوجد قدر ضخم يتعين قوله فى هذه المسائل. لقد خدشت بالفعل فقط سطح المجالات الضخمة التى ناقشتها. وبالنسبة لجانب على الأقل من المناقشة التفصيلية لهذه القضايا، أوصيت القارئ بالاطلاع على الأعمال المذكورة فى "اقتراحات لقراءة إضافية".

ومن بين القضايا الكثيرة المناسبة التى لم أناقشها، هناك قضايا العقلانية، والحرية الإنسانية، والقيمة الاجتماعية، وأظن أن هذه ليست ثلاثة موضوعات منفصلة، وإنما هى جوانب مختلفة من موضوع واحد. ويشمل هذا الكتاب على تصور ضمنى عن العقلانية، وهو تصور يختلف عن التصور المعيارى عن العقلانية فى تقليدنا الفلسفى، وكلى أمل أن أطوره بتفصيل فى كتاب آخر.

وأود أن أختم هذه المناقشة الكاملة ببعض التأملات حول طبيعة الفلسفة وكيف تختلف عن مجالات البحث الأخرى. ولا أظن بطبيعة الحال أن هناك حدًا فاصلاً صارمًا بين الفلسفة وفروع المعرفة الأخرى. وبالفعل اقتنعت أحيانًا برأى المتخصصين المؤهلين القائل إن ما أفعله فى هذا الكتاب أو ذاك ليس الفلسفة بالفعل، وإنما هو علم اللغة أو العلم المعرفى أو شىء آخر.

دعنى أبدأ بمقابلة الفلسفة بالعلم. "الفلسفة" و "العلم" لا يسميان موضوعات متميزة بالطريقة التى يسمى بها "التاريخ الاقتصادى" و "الكيمياء" و "فقه اللغة

الرومانسية" موضوعات متميزة. وسر ذلك من حيث المبدأ على الأقل أن الفلسفة والعلم يتسمان بالعمومية فى الموضوع. وكلاهما يهدف إلى المعرفة و الفهم. وعندما تصبح المعرفة نسقية، وبخاصة عندما تصبح المعرفة النسقية ضامنة للنقطة القائلة إننا على ثقة من أنها معرفة مقابلة لمجرد الظن، فإننا نميل ميلاً كبيرًا إلى أن نسميها "علمًا" ونميل ميلاً قليلاً إلى أن نسميها "فلسفة". ويهتم جانب كبير من الفلسفة بالأسئلة التى لا نعرف كيف نجيب عنها بالطريقة النسقية التى هى سمة العلم، والكثرة الكثيرة من نتائج الفلسفة هى محاولات لتعديل الأسئلة عند النقطة التى يمكن أن تصبح معها أسئلة علمية. وفى هذا الكتاب، على سبيل المثال، حاولت أن أفعل ذلك مع مشكلة الوعى.

وهذه العلاقات بين الفلسفة والعلم تفسر السبب فى أن العلم دائمًا على صواب والفلسفة دائمًا على خطأ، وتفسر السبب فى أنه لا يوجد أبدًا أى تقدم فى الفلسفة. وحالما نثق دائمًا بأننا نملك بالفعل معرفة وفهمًا فى مجال ما، نتوقف عن أن نسميه " فلسفة" ونبدأ فى تسميته "علمًا"، وحالما نحدث تقدمًا محددًا، نفكر فى أنفسنا على أننا لدينا أهلية أن نسميه " تقدمًا علميًا". وشىء كهذا حدث لدراسة أفعال الكلام فى حياتى العقلية. لقد أصبحت هذه الدراسة جزءًا من علم اللغة عندما أصبحنا أكثر ثقة فى مناهجنا ونتائجنا.

وفى مستهل القرن السابع عشر، تزايدت مجالات المعرفة العلمية تزايدًا ضخمًا عندما طورنا مناهج نسقية لبحث الطبيعة. وهذا الأمر أوهم كثيرًا من المفكرين بأن مناهج العلوم الطبيعية، وبخاصة الفيزياء والكيمياء، يجوز تطبيقها بصفة عامة لحل المشكلات التى تربكنا إلى حد بعيد. وتبين فى نهاية الأمر أن هذه النزعة التفاؤلية ليس لها ما يسوغها، وأن معظم المشكلات الفلسفية التى أقلقت فلاسفة اليونان ـ مشكلات من قبيل الصدق، والعدالة، والفضيلة، والحياة الخيرة ـ لا تزال تقلقنا.

وتتجه الأسئلة والبحوث الفلسفية إلى امتلاك ثلاثة ملامح. مفاد الأول ـ كما أدركنا فى مقابلتنا بين الفلسفة والعلم ـ أن قدرًا كبيرًا من الفلسفة يهتم بأسئلة لا نملك حتى الآن منهجًا متفقًا عليه للجواب عنها. وهذا هو السبب أحيانًا فى

أن الأسئلة سوف تتوقف عن أن تكون فلسفية عندما نجد منهجًا للإجابة عنها. والمثال الجيد لهذا هو مشكلة طبيعة الحياة. كانت هذه مشكلة فلسفية ذات يوم ولكنها توقفت عن أن تكون كذلك عندما مكننا التقدم فى الأحياء الجزيئية من حل ما ظهر أنه لغز كبير فى سلسلة من الأسئلة والأجوبة الإحيائية الصغيرة والطيعة والمحددة. وعندى أمل أن يحدث شىء مماثل لمشكلة الوعى. والحقيقة القائلة إن الأسئلة الفلسفية تتجه إلى أن تكون أسئلة لا نجد لها إجراء مقبولاً للحل بصفة عامة تفسر أيضًا السبب فى أنه لا توجد هيئة متفق عليها لرأى خبير فى الفلسفة.

والحقيقة القائلة إنه لا توجد إجراءات مقبولة قبولاً عامًا لحل المشكلات الفلسفية لا تعنى أن أى شىء يمر، وأنك تستطيع أن تقول أى شىء أو أنه لا توجد معايير. وعلى العكس، فإن غياب أشياء من قبيل المناهج المعملية التى يتم اللجوء إليها يجبر الفيلسوف على درجات عالية من الوضوح والصرامة والدقة. وفى الفلسفة لا يوجد بديل عن ربط الحساسية الأصلية الخيالية من جهة والصرامة المنطقية الذكية التامة من جهة أخرى. فالصرامة من دون حساسية خاوية، والحساسية من دون صرامة شىء من اللغو.

والملمح الثانى للأسئلة الفلسفية هو أنها تتجه إلى أن تكون ما أسميه أسئلة "الإطار"؛ أعنى أنها تتجه إلى معالجة الإطار الفكرى لحياتنا بدلاً من معالجة البنى المحددة داخل الأطر. وبالتالى، مثلاً، فإن السؤال "ما عسى أن يكون على وجه الدقة علة الإيدز؟" ليس سؤالاً فلسفيًا، ولكن السؤال "ما طبيعة العلية؟ " سؤال فلسفى. فالسؤال الأول بحث داخل إطار جرى التسليم فيه بالعلية. والفيلسوف يفحص هذا الإطار. ومرة أخرى، فإن السؤال "هل ما يقوله كلينتون صادق بالفعل؟ " ليس سؤالاً فلسفيًا. ولكن السؤال "ما الصدق؟ " يقع فى قلب الفلسفة.

والملمح الثالث للبحوث الفلسفية هو أنها تميل إلى أن تكون، بمعنى واسع، حول قضايا مفهومية. عندما نسأل، بنغمة فلسفية، ما الصدق، وما العدالة، وما الفضيلة، وما العلية؟ فإننا لا نطرح أسئلة يمكن الجواب عنها فحسب عن

طريق إلقاء نظرة جيدة على البيئة المحيطة أو حتى أداء مجموعة جيدة من التجارب على البيئة. فهذه الأسئلة تتطلب جزئيًا على الأقل تحليلاً لمفاهيم "الصدق" و "العدالة" و "الفضيلة " و"العلة"، وهذا يعنى أن فحص اللغة أداة أساسية للفيلسوف؛ لأن اللغة هى أداة التوضيح لمفاهيمنا.

وليس من قبيل المصادفة أن تميل هذه الملامح الثلاثة إلى السير جنبًا إلى جنب، وهى عدم قابلية الحل عن طريق مناهج مقبولة بشكل عام، والأطر بوصفها موضوعًا، والتحليل المفهومى باعتباره خطوة أولى أساسية فى البحث. وحيثما نملك طرقًا لحل المشكلات نهائيًا، توجد الحلول بصفة عامة داخل أطر مقبولة بالفعل حيث نسلم بالجهاز المفهومى. وهكذا، فى مثالنا المبكر، عندما نبحث عن سبب الإيدز، نسلم بأننا نعرف ما المرض وما العلة، ونملك المناهج المقبولة لاكتشاف أسباب الأمراض. ونملك حتى نظرية عامة، نظرية الميكروب فى المرض، التى نقود البحث داخلها. ولكن عندما نتساءل ما العلية بصفة عامة، فإننا نبحث إطارًا أوسع من دون أية منهجية تجريبية راسخة ترشدنا، وعلينا أن نبدأ بالنزاع مع المفهوم العادى عن "السبب" والعائلة المرتبطة به من المفاهيم "معلول" و "سبب" و "تفسير"، وهلمَّ جرًا.

بحثت فى هذا الكتاب بنية العقل واللغة والمجتمع وعلاقاتها المتبادلة، وهى الأطر الثلاثة المتشابكة. ولم أستخدم مناهج العلوم التجريبية، حيث يقوم المرء بإجراء التجارب أو يقود على الأقل بحوث الرأى العام. والمناهج التى استخدمتها وصفت وصفًا كافيًا جدًا، على الأقل فى المراحل الأولى، على أنها تحليل منطقى أو مفهومى. وأحاول أن أجد العناصر التكوينية للوعى، والقصدية، وأفعال الكلام والمؤسسات الاجتماعية عن طريق تفكيكها ورؤية كيف تعمل. ولكن، والحق يقال، حتى هذا تحريف للمنهجية الفعلية فى الممارسة. فى الممارسة، أنا أستعمل أى سلاح أستطيع أن أقبض عليه بيدى، وأظل مخلصًا لأى سلاح يعمل. وفى دراسة موضوعات هذا الكتاب، على سبيل المثال، قرأت كتبًا تمتد فى الموضوع من علم المخ إلى الاقتصاد. أحيانًا تكون نتائج البحث هى رفض الجهاز المفهومى الموجود كلية. وهكذا أزعم أننا لن نفهم علاقة العقلى بالفيزيائى طالما أننا نواصل أخذ

الجهاز المفهومى القديم عن الثنائية، والواحدية، والمادية، وهلمَّ جرًا، مأخذ الجد. وهنا أقترح تعديلاً مفهوميًا على أساس أن المفاهيم القديمة غير كافية للوقائع كما نستطيع أن نفهمها الآن، إذا أخذنا قرنًا من العمل فى المخ بعين الاعتبار. وفى المجالات الأخرى، مثل أنطولوجيا المال أو الملكية، يتعين علينا معالجة المفاهيم العادية بحذر شديد؛ لأنه لا يوجد واقع تحتى للواقع المؤسسى المبدع اجتماعيًا اللهم إلا القدرة التى تملكها الكائنات البشرية على معالجة ظواهر معينة والاهتمام بها بطرق معينة، والجهاز المفهومى أساسى لهذه المعالجة والاهتمام. ولكن لاحظ أن هذه الدعاوى حول ما يجب رفضه وما يجب الحفاظ عليه تأتى عند نهاية البحث وليس بدايته. وهكذا فإن الدعاوى ذاتها لا يمكن أن تقدم توجيهًا منهجيًا فى إرشاد البحث.

وهدف التحليل الفلسفى، كما هو الحال فى أى دراسة نظرية جادة، هو الحصول على تقرير نظرى لمجالات المشكلة يكون صادقًا وتفسيريًا وعامًا فى الوقت نفسه. وفى هذا الكتاب، لا أريد فحسب أن أفسر مجموعة من الظواهر المنوعة، وإنما أريد أيضًا أن أثبت كيف ينسجم بعضها مع بعض. وعلى هذا النحو، فإن هدفى ـ ليس الهدف الذى تقتسمه الكثرة الكثيرة من الفلاسفة المعاصرين، بالمناسبة ـ هو محاولة لإحراز تقدم نحو الحصول على نظرية "عامة" كافية.

الهوامش

المقدمة

1 - John R. Searle, *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984.

الفصل الأول

1 - Gottlob Frege, *Philosophical and Mathematical Correspondence*, Chicago: University of Chicago Press,1980, p.132.

2 - Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2nd ed., Chicago: University of Chicago Press,1970, p.135.

٣ ـ برهن زينون، على سبيل المثال، على أننا لكى نجتاز الحجرة لابد أولاً من أن نجتاز نصف الحجرة. ولكن لكى نفعل ذلك علينا أن نجتاز نصف هذا النصف. وهكذا إلى ما لا نهاية. وخلص إلى نتيجة تقول إن أية حركة على الإطلاق مستحيلة.

٤ ـ كمثال لعالم فيزياء لا يقبل التفسيرات القائمة على المفارقة لميكانيكا الكم ,انظر :

P.R. Wallace, *Paradox Lost :Images of the Quantum*, New York: Springer, 1996.

5 - E.E. Evans Pritchard, *Nuer Religion*, Oxford: Clarendon Press,1956, pp.128 - 31, cited in Alasdair MacIntyre, "Is Understanding Religion Compatible with Believing?" in Bryan R. Wilson, ed., *Rationality*, Oxford: Basil Blackwell, 1974 p.65.

6 - Thomas Nagel, *What Does It All Mean: A Very Short Introduction to Philosophy*, New York :Oxford University Press, 1987.

7 - Bertrand Russell, *A History of Western Philosophy*, New York: Simon & Schuster, 1945.

8 - Richard Rorty, "Does Academic Freedom Have Metaphysical Presuppositions?" *Academe* 80, no.6. November-December, 1994:57.

9 - Richard Rorty, *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, N.J. :Princeton University Press, 1979, p.275.

10 - Hilary Putnam, *The Many Faces of Realism*, La Salle, Ill. :Open Court, 1987, p.1.

11 - Jacques Derrida, *Of Grammatology*, Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1976, p.158.

12 - Richard Rorty, "The Priority of Democracy to Philosophy," in Merrill Peterson and Robert Vaughn, eds., *The Virginia Statute for Religious Freedom* (pp.257-82), Cambridge: Cambridge University Press, 1988, p.271.

13 - Nelson Goodman, *Of Mind and Other Matters*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1984, p.36.

14 - Brian Fay, *Contemporary Philosophy of Social Science*, Oxford: Blackwell, 1996, p.72.

15 - Ibid, p.73.

١٦ ـ تكمن مغالطة الاستعمال ـ الذكر use-mention fallacy فى خلط جوانب الكلمة عندما تكون مذكورة بجوانب الشىء الذى تشير إليه الكلمة عند استعمالها. إذا قلت: "Berkeley" تتألف من ثمانية حروف" و "Berkeley" مدينة فى كاليفورنيا". فمن الغلط استدلال أن هناك مدينة فى كاليفورنيا تتألف من ثمانية حروف. فى الجملة الأولى كانت الكلمة مذكورة، وفى الجملة الثانية استعملت الكلمة للإشارة إلى مدينة.

17 - Bruno Latour and Steve Woolgar, *Laboratory Life: The Construction of Scientific Facts*, 2nd ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press,1986, pp.180-82.

18 - Willard Van Orman Quine, "Two Dogmas of Empiricism," in *From a Logical Point of View*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1953, p.44.

19 - George Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Oxford :Oxford University Press, 1998.

20 - Francis Crick, *The Astonishing Hypothesis*, New York: Scribner's/ Maxwell Macmillan International, 1994, pp.32-33.

21 - David Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed. L.A. Selby-Bigge, Oxford: Clarendon Press, 1888, pp.210-11.

22 - J.L. Austin, *Sense and Sensibilia*, Oxford: Oxford University Press, 1962.

الفصل الثانى

1 - Thomas Nagel, "What It Is Like to Be a Bat" in *Mortal Questions*, Cambridge: Cambridge University Press,1979, pp. 165-80.

2 - Daniel Dennett, *Consciousness Explained*, Boston: Little, Brown, 1991.

3 - Jean Piaget, *The Child's Conception of Physical Causality*, New York: Harcourt, Brace & Co., 1939.

الفصل الثالث

1- Michael Gazzaniga, *The Social Brain*, New York: Basic Books, 1985.

2 - Daniel Schacter, *Searching for Memory*, New York: Basic Books, 1996.

الفصل الرابع

1 - Jerry Fodor, *Psychosemantics: The Problem of Meaning in the Philosophy of Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987, p.97.

2 - Daniel Dennett, *Brainstorms*, Vermont: Bradford Books, 1978, pp.122-24.

3 - Fodor, *Psychosemantics*, pp.97-127.

٤ ـ لعل الصورة المتطرفة جداً من هذه النزعة توجد فى

Daniel Dennett, *The Intentional Stance*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1987.

5 - John L. Austin, "How to Talk: Some Simple Ways," in *Philosophical Papers*, edited by James O. Urmson and Geoffrey Warnock, Oxford: Clarendon Press, 1979.

6 - G.E.M.Anscombe, *Intention*, Oxford: Blackwell,1959.

٧ ـ فكرة الإشارة الذاتية السببية فكرة قديمة وتعود إلى كانط على الأقل. وفى حدود علمى، استخدم المصطلح أول مرة فى :

Gilbert Harman, "Practical Reason," *Review of Metaphysics* 29, no.3. March 1976: 431-63

الفصل الخامس

١ ـ صاغ الفكرة فى الأصل

David Lewis, *Convention: A Philosophical Study*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969, and Stephen Schiffer, *Meaning*, Oxford: Oxford University Press, 1972.

الفصل السادس

1 - J.L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1962.

2 - Paul Grice, "Meaning," *Philosophical Review*, July 1957: 377-88.

اقتراحات لقراءة إضافية

أقدم هذه القائمة بالقراءة لأولئك الذين يودون متابعة القضايا المطروحة فى هذا الكتاب بشىء من التفصيل. وهى لغير المختصين ولا أريد بها أن تكون قائمة مراجع فلسفية شاملة فى هذه القضايا. وإنما هى بالأحرى تتمة وتكملة المراجع للكتابات فى النص. ولقد طورت كثيرًا من الأفكار فى هذا الكتاب فى كتب مبكرة لى، التى أوردتها فى هذه القائمة.

أولاً، أنت فى حاجة إلى قاموس أو موسوعة فلسفية. وهناك قواميس وموسوعات كثيرة وجيدة الآن فى المكتبات. وأحد القواميس المفيدة هو :

The Cambridge Dictionary of Philosophy, edited by Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

ثانيًا، إنها فكرة جيدة أن تقرأ بعض الكتابات الكلاسيكية التى تثير كثيرًا من المشكلات التى طرحتها فى الفصول الثلاثة الأولى من هذا الكتاب. وأكثر هذه الكتابات أهمية كتاب رينيه ديكارت: التأملات فى الفلسفة الأولى، ومن بين الردود الكلاسيكية على مشكلات ديكارت، نجد كتاب جورج باركلى: مبادئ المعرفة البشرية، وكتاب ديفيد هيوم: رسالة فى الطبيعة البشرية، الكتاب الأول. وهناك طبعات كثيرة من كل هذه الكتب. وأنا أزكيها مع شىء من المعارضة؛ لأنها جميعا ملتبسة التباسًا شديدًا بطرق منوعة، ولكنها مهمة جدًا من الناحية التاريخية.

ولنتحول إلى الموضوعات المحددة فى هذا الكتاب:

الواقعية والصدق

هناك محاولات حالية قليلة على نحو مثير للدهشة للدفاع عن نظرية التناظر فى الصدق أو الواقعية الخارجية. حاولت أن أسد الفجوة فى الفصول الثلاثة الأخيرة من كتاب:

John R. Searle, The Construction of Social Reality, New York: Free Press, 1995.

وهناك وجهة نظر مماثلة فى كتاب:

William Alston, A Realist Conception of Truth, Ithaca، N.Y.: Cornell University Press, 1996.

الوعى

هناك مجموعة ضخمة من الكتب الحالية فى الوعى، ولقد راجعت كثيرًا منها فى كتابى

John R. Searle, *The Mystery of Consciousness,* New York: New York Review of Books, 1997.

ولابد من الإشارة إلى كتابين من تأليف عالمين فى فسيولوجيا الأعصاب هما:

Francis Crick, The Astonishing Hypothesis: The Scientific Search for the Soul, New York: Simon & Schuster, 1994, and Gerald Edelman, Bright Air، Brilliant Fire: On the Matter of the Mind, New York: Basic Books, 1992. Several others are Owen Flanagan, Consciousness Reconsidered, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992. Colin McGinn, The Problem of Consciousness, Oxford: Basil Blackwell, 1991, and Bernard Baars, A Cognitive Theory of Consciousness, Cambridge: Cambridge University Press, 1988. A useful collection of readings is edited by Ned Block, Owen Flanagan, and Guven Guzeldere, The Na-

ture of Consciousness: Philosophical Debates, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1997. Other books about mental phenomena generally are John R. Searle, *The Rediscovery of the Mind*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1992, John R. Searle, *Minds, Brains and Science*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press,1984, Galen Strawson, *Mental Reality*, Cambridge, Mass.: MIT Press, 1994, and Thomas Nagel, *The View from Nowhere* , New York: Oxford University Press, 1986.

القصدية

من أجل نظرية شاملة فى القصدية انظر:

John R. Searle, *Intentionality: An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press, 1983. On the problem of the Background, see especially Ludwig Wittgenstein, *On Certainty*, New York: Harper & Row, 1996. Also see his classic *Philosophical Investigations*, Oxford: Basil Blackwell, 1953.

المعنى وأفعال الكلام

النص المؤسس فى نظرية أفعال الكلام هو:

John L. Austin, *How to Do Things with Words*, Cambridge Mass.: Harvard University Press, 1962. Some other standard works are John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language*, Cambridge: Cambridge University Press, 1969, John R. Searle, *Expression and Meaning: Essays in the Theory of Speech Acts*, Cambridge: Cambridge University Press, 1979, and Paul Grice, *Studies in the Way of Words*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1989.

الواقع الاجتماعى

اجتهد اثنان من المؤلفين الكلاسيكيين فى معالجة قضايا مرتبطة بالقضايا التى نوقشت فى هذا الكتاب:

Max Weber, *Economy and Society*, in first part of volume I, Berkeley: University of California Press, 1978, and

George Herbert Mead, *Mind, Self, and Society*, Chicago: University of Chicago Press, 1970. My views are developed in John R. Searle, *The Construction of Social Reality*, New York: Free Press, 1995.

فهرس الموضوعات

فهرس الأعلام

المؤلف فى سطور

جون سيرل

فيلسوف أمريكى معاصر تأتى إسهاماته فى مجالات فلسفة اللغة وفلسفة العقل وفلسفة المجتمع. يعمل أستاذًا فى جامعة كاليفورنيا ـ بيركلى. كتب عددًا كبيرًا من الكتب والبحوث ترجمت إلى معظم اللغات الحية فى مقدمتها: أفعال الكلام: مقال فى فلسفة اللغة ١٩٦٩، التعبير والمعنى: دراسات فى نظرية أفعال الكلام ١٩٧٩، القصدية: مقال فى فلسفة العقل ١٩٨٣، العقول والأمخاخ والعلم ١٩٨٤، إعادة اكتشاف العقل ١٩٩٢، بنية الواقع الاجتماعى ١٩٩٥، لغز الوعى ١٩٩٧، العقل واللغة والمجتمع: الفلسفة فى العالم الواقعى ١٩٩٨، العقلانية فى الفعل ٢٠٠١، الوعى واللغة ٢٠٠٢، العقل: مقدمة موجزة ٢٠٠٤، الحرية وعلم الأحياء العصبى: تأملات فى حرية الإرادة، واللغة، والقوة السياسية ٢٠٠٧، الفلسفة فى قرن جديد: مقالات مختارة ٢٠٠٨، صنع العالم الاجتماعى: بنية الحضارة الإنسانية ٢٠١٠.

المترجم فى سطور:

أ. د. صلاح إسماعيل

أستاذ الفلسفة المعاصرة، كلية الآداب ـ جامعة القاهرة. تدور اهتماماته فى فلسفة اللغة والمنطق، وفلسفة العقل، والإبستمولوجيا وفلسفة العلم. من مؤلفاته:التحليل اللغوى عند مدرسة أكسفورد ١٩٩٣، فلسفة اللغة والمنطق: دراسة فى فلسفة كواين ١٩٩٥، نظرية المعرفة المعاصرة ٢٠٠٥، نظرية المعنى فى فلسفة بول جرايس ٢٠٠٥ ، فلسفة العقل: دراسة فى فلسفة جون سيرل ٢٠٠٧، البراجماتية الجديدة عند ريتشارد رورتى ٢٠٠٧، وتحت الطبع فى المجلس الأعلى للثقافة. وترجم الكتب التالية: المنطق: مقدمة موجزة، تأليف جرهام بريست، تحت الطبع، دار الشروق، القاهرة ؛ فتجنشتين: مقدمة موجزة، تأليف جرايلنج، تحت الطبع، دار الشروق، القاهرة. بالإضافة إلى كتب أخرى وبحوث مطولة فى مجلات علمية.

التصحيح اللغوى: غادة كمال
الإشراف الفنـى: حسن كامل



مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب